

شرح لمتن السلم المنورق

في علم المنطق

للأخضري

بقلم

أبي الفداء سعيد بن عبد اللطيف فودة

كان الله له

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف الأنبياء والمرسلين. اللهم علمنا ما ينفعنا وانفعنا بما علمتنا إنك أنت العليم الخبير.

أما بعد، فإنه لما كان علم المنطق من أهم العلوم على الإطلاق، لأنه مقدمة العلوم، وبه يتدرب طالب العلم على استعمال عقله وفكره بشكل صحيح، ويتعلم كيف يميز بين الوهم والنظر، وقد نص أكابر العلماء على أهمية علم المنطق، واعتبره المحققون مقدمة العلوم، فهو بين العلوم كالرياضيات بين العلوم الطبيعية الحديثة - صار من اللازم أن يتعلم طالب العلم هذا الفن، ويتقنه.

ومن أحسن المتون المختصرة التي كتبها المتأخرون في المنطق النظم المسمى بالسلم المنورق، وهو متن صغير الحجم ولكنه يحتوي على علم كبير. وقد اشتهر اهتمام العلماء به، فأحببت أن أكتب عليه شرحاً جديداً[*]، بأسلوب قريب إلى طلاب العلم، ليصير هذا الشرح معيناً لهم على الغوص في كتب المتقدمين،

(*) بسم الله الرحمن الرحيم. قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون. وصلّى الله تعالى وسلم وبارک على أشرف الخلق سيدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد فإن كتب سيّدى الشيخ سعيد فودة بارک الله تعالى له فى وقته وعلمه، فى غاية الإفادة، ولا تكاد تجد فى ذهنى فكرة صحيحة إلا ولها أصل من كتبه أو كلامه. وهو كثير القراءة والكتابة، فلا يفرغ من الاشتغال بكتاب إلا وأعلم أنه يشتغل بغيره، شرحاً أو تهذيباً أو تأليفاً. وفقه الله تعالى ونفعنا بعلومه وصحبته فى الدارين آمين. وكان أن زرته قبل نحو عام، فأعلمنى أنه يريد شرح سلّم المنطق للعلامة أبى زيد عبد الرحمن بن محمّد بن محمّد بن عامر الصّغير الأخضرى نسبة إلى الجبل الأخضر بالجزائر، المولود فى بسكرة بها سنة 918 هـ والمتوفى بها أيضاً سنة 983 هـ وكان الشيخ قد وضع هيكلاً للشرح، وقال لى إنه ينوى أن يزيد فيه، وينقّحه، ليكون الكتاب حلقة بين كتب المبتدئين والكتب المتوسّطة، يجيب عن كثير من أسئلة المبتدئين ويزيد قليلاً فى بحث ما تسامحت فيه أو تركَتْه. وبعد أيّام من ذلک أرسل لى الشيخ نسخة إلكترونيّة من الكتاب، مصدرة بعبارة تقول: مقرر مادة المنطق فى جامعة روتردام الإسلاميّة. ولما سألت الشيخ عن ذلک، قال إن الأخ جلال الجهانى وفقه الله تعالى المحاضر فى تلک الجامعة أخبره أنه ينوى تدريس المنطق ثمّة، ويريد منه شيئاً كتبه يصلح لذلک. فأرسل له الشيخ هذا الكتاب قبل مراجعته وإتمامه. وقد استحسنه الأخ جلال، ودرّسه لطلابه.

ثمّ اطلعت عليه فوجدته كتاباً لطيفاً دقيقاً، وكان أن قرأته أنا أيضاً مع عدد قليل من الطلاب وفقهم الله تعالى، وفى أثناء القراءة كنت ألاحظ مواضع سؤالهم، وأعلّق على حاشية الكتاب بكلمات قليلة. ثمّ أخبرنى الشيخ أنه يريد نشر الكتاب على حاله أو ربّما قال بعد مراجعته، وطلب من العبد الفقير أن يثبت تلک التعليقات الصغيرة

وعاملاً على فهمهم لكليات المنطق، يشجعهم على الغوص في مسائله، فإن الأكثر من طلاب العلم يخافون الدخول فيه لصعوبته، أو لصعوبة الكتب التي بين أيديهم.

وأدعو الله تعالى أن يكتب لهذا الشرح القبول، والرضا، وأن يجعله نافعا كما نفع بأصله.

المؤلف

فى حاشية الكتاب، وذلک من حسن ظنه بی، مع أنی لست أهلاً لذلک. فأجبته واضعاً فی حاشية كتابه تلک التعليقات بعد أن صغتها وزدت عليها ما ظننت أنّه قد يعنّ للطالب الذكیّ أثناء قراءة الكتاب، راجياً من الله سبحانه وتعالى التوفيق والقبول، وأن ينفع بها وبالشرح وبأصله من يقرأه من المسلمين. بلال.

[بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ][1]

قال الناظم رحمه الله تعالى ونفعنا بعلومه في الدارين آمين:

[مُقَدِّمَةٌ]

1	[الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذي قَدْ أَخْرَجا	نَتائِجَ الفِكْرِ لأَرْبابِ الحِجَا
2	وَحَطَّ عَنْهُمْ مِنْ سَمَاءِ العَقْلِ	كُلَّ حِجَابٍ مِنْ سَحابِ الجَهْلِ
3	حَتى بَدَتْ لَهُمْ شُمُوسُ المَعْرِفَةْ	رَأَوْا مُخَدَّراتِها مُنْكَشِفَةْ
4	نَحْمَدُهُ جَلَّ عَلى الإنْعامِ	بِنِعْمَةِ الإيمانِ وَالإسْلامِ
5	مَنْ خَصَّنا بِخَيْرِ مَنْ قَدْ أَرْسَلا	وَخَيْرِ مَنْ حازَ المَقامَاتِ العُلَى
6	مُحَمَّدٍ سَيِّدِ كُلِّ مُقْتَفَى	العَرَبِيِّ الهَاشِمِيِّ المُصْطَفى
7	صَلَّى عَلَيْهِ اللَّهُ ما دامَ الحِجا	يَخُوضُ مِنْ بَحْرِ المَعاني لُجَجا
8	وآلِهِ وَصَحْبِهِ ذَوِي الهُدَى	مَنْ شُبِّهُوا بَأَنْجُمٍ في الاهْتِدا]

(1) قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) أى أؤلف. والباء للمصاحبة وقيل للاستعانة. والاسم من السمو وهو العلوّ، وقيل من الوسم وهو العلامة. والله علم على الذات الواجب الوجود المستحق لجميع صفات الكمال المطلق. والرّحمن والرحيم صفتا مبالغة من رَحِمَ. والرحمن أبلغ. لأن الزيادة فى المبنى زيادة فى المعنى. ولا تلتفت إلى من قدح فى القاعدة بحَذِرٍ وحاذِر، لانهما نوعان مختلفان من الاشتقاق، صيغة مبالغة واسم فاعل. والرحمة رقة فى القلب، والله منزه عن الاتصاف بالحوادث، فتفهم بلازمها. وكذا الكلام فى جميع الأعراض النفسانيّة كالغضب والانتقام والمحبة ونحوها فاتصاف الله تعالى بها مجاز. ورحمة الله تعالى إما إحسانه أو إرادة إحسانه. فهى على الأوّل من صفات الأفعال وعلى الثانى من صفات المعانى. والبسملة على تقدير أؤلف قضية شخصية موضوعها المؤلِّف ومحمولها يؤلف مصاحباً لاسم الله تعالى طالباً للبركة. ويختلفان باختلاف التقادير، فقد تصير كليّة إذا قدّرت التأليف أو الابتداء مطلقاً. والكلام على البسملة تجده مبسوطاً فى كتب الفنون، يتكلّم عنها كلّ من جهة فنه، وهو اللائق بكل صاحب فنّ أن يشتغل بما يفقه، وما يناسب العلم المبحوث.

أقول: بدأ المصنف كلامه بمقدمة ملائمة لعلم المنطق، حمد الله تعالى[1] فيها بسبب إنعامه على الإنسان بنعمة العقل والفكر، فهي أكبر نعم الله تعالى على الخلق، وبها تميز الإنسان عن غيره من الحيوانات وحمد اللهَ تعالى أيضاً على نعمة الإسلام والإيمان، وإرسال الرسل، فذلك لا يجب أصلاً على الله تعالى فعله[2]، فهو أنعم بها على الناس تفضلاً، ولهذا يستحق الحمد والشكر.

ويستحق الله تعالى أيضاً الحمد والشكر[3] على أن أرسل إلينا أفضل البشر سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ودعا لآل النبي وصحبه فهم لذلك مستحقون[4].

ثم ثنَّى المصنف بذكر مقدمة عامة في فائدة علم المنطق ليقرب مفهومه إلى الأذهان، فقال:

---

(1) قوله (حمد الله تعالى) الحمد هو الثناء باللسان على الجميل القديم ذاتاً وصفات، والجميل الحادث الاختياريّ دون الموجَب بالذات والمطبوع. وعرفاً فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب إنعامه مطلقاً على الحامد أو غيره. وناسب أن يحمد ههنا بالجملة الفعليّة الدالة على التجدد لما أنّ النعم متجددة.

(2) قوله (لا يجب أصلاً على الله تعالى فعله) لأنه تعالى لا يجب عليه شىء مطلقاً، إذ لو وجب عليه شىء لكان ملجأ إليه لا فاعلاً مختاراً، والمضطر إلى فعل لا يحمد عليه.

(3) الشكر لغة هو الحمد اصطلاحاً، مع إبدال الحامد بالشاكر. وعرفاً: صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله. فالشكر أعمّ من الحمد باعتبار مورده لأنه يكون بالقول والفعل والعقد، والحمد يكون بالقول، وأخصّ منه باعتبار المتعلّق لأن الشكر يكون فى مقابلة النعمة والحمد لا يشترط فيه ذلك. فبينهما عموم وخصوص من وجه.

(4) وهاک ما ترکه الفاضل للمدرسين من شرح مفردات النظم وملحوظات أخرى. قوله (أخرجا) أى أوجد بأولى من أظهر، لأن الإظهار لموجود كامن، وليست النتائج فى العقول كذلک. وقوله (نتائج) جمع نتيجة وهى القضية اللازمة عن مقدّمتين كما سيأتيک فى باب القياس. وفيه براعة استهلال أو مطلع، وهى أن يذكر المؤلّف فى مستهلّ كتابه أى مطلعه ما يشعر بمقصوده، وتسمى أيضاً بالإلماع. و(أرباب الحجا) أصحاب العقول. و(حطّ) بمعنى أزال. و(من سماء العقل) أى عن العقل الذى كالسماء، بجامع أنه مطلع الأفكار كما أن السماء مطلع النجوم. وهو من التشبيه البليغ إذ حذف وجه الشبه والأداة، وأضاف المشبه به إلى المشبّه. ومثله قوله (سحاب الجهل) يعنى جهلاً كالسحاب، بجامع أنّ كلاً منهما يحجب ويمنع من الانكشاف. وهو فى غاية اللطافة. و(شموس المعرفة) أى المعرفة التى كالشموس فعل كما تقدّم. و(المخدّرات) المستترات فى خدورهنّ. والمعنى أنه ظهرت لهم غاية للحط المعارفُ التى كانت مستترة عنهم لدقّتها. و(من) قبل خصنا بدل من = =الضمير المتصل فى (نحمده) العائد على المولى سبحانه. و(خير من قد أرسلا) محمد صلى الله عليه وسلم. وهو خير من حاز المقامات بالجدّ والكسب، والأحوال بالوهب. وذكره المقامات تذكير بضرورة الاجتهاد لكسب المعالى. و(محمدٍ) بدل مجرور من خير. ومتولّى أمر السواد وهو الجيش سيّد. وهو صلى الله عليه وسلّم متولى أمر أمته من الثقلين. والمقتفى بصيغة اسم المفعول المتّبع، فكونه سيّد التابعين من باب أولى. واللجج جمع لجّة وهو معظم الماء وما فيه صعوبة منه. شبه المعانى بالبحر يخوض العقل فى لجه، أى عرضه المستصعب. وليس مراده تقييد الصلاة بخوض العقل فى تلک المهامه، بل المراد تعميم الصلاة عليه فى جميع الأوقات. وحذف الفاعل فى (شبّهوا) لتعظيم المشبِّه لهم، وهو النبىّ صلى الله عليه وسلّم، إشارة إلى قوله: (أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم).

9 [وَبَعْدُ فَالمَنْطِقُ لِلْجَنَانِ ... نِسْبَتُهُ كَالنَّحْوِ لِلِّسَانِ

10 فَيَعْصِمُ الأفكارَ عَنْ غَيِّ الخَطا ... وَعَنْ دَقيقِ الفَهْمِ يَكْشِفُ الغِطَا

11 فهَاكَ مِنْ أُصُولِهِ قَواعِدا ... تَجْمَعُ مِنْ فُنُونِهِ فَوائِدا

12 سَمَّيْتُهُ بِالسُّلَّمِ المُنَوْرَقِ ... يُرْقَى بِهِ سَماءُ عِلْمِ المَنْطِقِ

13 وَاللَّهَ أَرْجُو أَنْ يَكُونَ خَالِصَا ... لِوَجْهِهِ الكَرِيمِ لَيْسَ قالِصَا

14 وَأَنْ يَكونَ نافِعاً لِلْمُبْتَدي ... بِهِ إِلى المُطَوَّلاتِ يَهْتَدي]

أقول: المنطق بالنسبة للفكر والتعقل، يشبه في فائدته النحوَ بالنسبة للتمكن من اللغة، فكلما ازداد فهم الإنسان للنحو، فإنه يزداد تمكناً في لغته وكلامه.

والمنطق يفيد الإنسان كذلك في فكره، فإن العارف بعلم المنطق، يتميز عن غيره بأنه يعرف تماماً كيف يفكر تفكيراً صحيحاً[1]، ويعرف إذا أراد أن ينقد الآخرين كيف هي الوسائل الصحيحة للنقد.

ونحن لا نقصد بالفكر والتفكير كيفية التعبير عن التفكير[2]، بل إننا نقصد فقط، كيف يزداد تمكن الإنسان من استعمال عقله لكي يتوصل إلى العلوم والمعارف الصحيحة باستعمال المقدمات المناسبة. فالمنطق يرتب

---

(1) إشارة إلى أن دارس المنطق يقف على أسباب الغلط فى الفكر، فيجتهد لتلافيها. وممارس ذلك يكتسب ملكة يلاحظ معها أين وقع الآخرون فى الغلط فى فكرهم، فيحسن نقده لمقالاتهم إذ يحاكمها بناء على قواعد هذا الفن.

(2) أى التعبير عنه باللغة أو بأخصّ بالألفاظ سواء الظاهرة أو المتخيّلة، بل التعبير فى مستوى النطق النفسيّ الذى هو الأصل الذى يصدر عنه البيان باللغة. فكلام الفاضل الشارح عن الإدراك الكليّ، الذى هو حقيقة النطق، ومنه اشتق اسم هذا العلم الذى هو مصدر ميمى من نطق بمعنى أدرك المعانى الكليّة، أو من اسم محلّ هذا الإدراك وهو النفس ذات القوّة الناطقة أى العاقلة. وقيل هو مصدر ميمى بمعنى اللفظ الذى يبيّن فهم المتكلّم لهذه المدركات الكليّة. ولا شكّ أنّ المنطق آلة قانونيّة تورث قوة فى النطق بمعنى الإدراك وبمعنى التكلّم أيضاً.

عقلية الإنسان الداخلية، ولذلك فإن فائدة المنطق إنما هي للجنان كما قال المصنف، وليست للسان، فإن اللسان يتدرب بالآداب والنحو واللغويات الأخرى، وليس المنطق لغة للسان، بل هو لغة للعقل والجنان والفكر.

وندعو الله تعالى أن يهيئ للقارئ الاستفادة من هذا الشرح، وأن يجعله في ميزان حسناتنا.

ونحن لا ندعي أن هذا الشرح يحتوي دقائق علم المنطق، بل هو يشرح كلياته وقواعده العامة، بحيث يكون مفيداً للمبتدئ[1] في هذا العلم، فإن مَن يريد التعمق في هذا العلم لا يجوز له أن يكتفي بهذا القدر، بل عليه أن يترقى بعد ذلك إلى المطولات التي تحتوي دقائق العلم.

وليعلم طالب العلم أن الانتقال إلى المطولات، لا يمكن إلا بعد فهم نحوِ هذه المقدمات المختصرات، فإن الترقي في العلوم لا يحصل عادة إلا تدرجاً، والعلم العادي هو الذي يجب على الخلق الالتزام بأحكامه[2]، فيستحيل فهم دقائق العلوم إلا بعد فهم كلياتها.[3]

---

(1) المبتدى فى علم هو من لا قدرة له على تصوير مسائله، فإن قدر على ذلك فمتوسط، وإن قدر على الاستدلال عليها فمنته.

(2) هذه نصيحة غالية لطلاب العلم، فإنما العلّم بالتعلّم كما جاء فى الأخبار، أى بالتدرّج فى التفهّم والطلب. ولا يمكن أن يحصل العلم للإنسان عادة بغير كسب واجتهاد، وحصوله بلا كسب خرق للعادة المستقرة. ومن رام أن ينام جاهلاً ويصبح عالماً فإنه كمن ينتظر أن تمطر السماء عليه ذهباً وما هى بماطرة. والمشتغل بالأذكار طلباً للأسرار دون جدّ فى التعلّم هو والبليد القاعد صنوان، أو هو كالراكض باتجاه لا يوصله إلى غايته. فالواجب على المكلّف أن يلتزم بأحكام العلوم العاديّة القاضية ههنا بالتدرّج فى الطلب لتحصيل العلوم واكتسابها والتمكّن منها.

(3) هذه الفقرة من كلام الناظم والشارح تعرّضت لمفهوم علم المنطق، وذكرت ثمرته، ونسبته. وهذه ثلاثة من مبادى كلّ علم حادث. وهى عشرة كما ذكروا: التعريف، وعرّفوا المنطق بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذّهن عن الوقوع فى الخطأ فى فكره. والموضوع، وهو للمنطق المعلومات التصوريّة والتصديقيّة من حيث صحة إيصالها إلى تصورات وتصديقات أخرى لم تكن معلومة، وما يتوقف عليه ذلك الإيصال. إذ مطلوب المنطقى هو العلم ولا يحصل له إلا بإحكام الطرق التى يتوصل بها إليه. والثمرة وهى الفائدة، وقد=

= ذكرها الفاضل الشارح. وفضله يعرف بمعرفة أنه من مبادئ علم الكلام الذى هو أشرف العلوم، وأنه من مبادئ علم أصول الفقه، وأن منفعته وفائدته عامة فى كل علم من العلوم، فمن ذلك أنه مفيد فى إثبات بعض العقائد الدينية بالبراهين العقلية، وتزييف العقائد الباطلة الفاسدة. ونسبته ذكرها الشارح. وواضعه هو إرسطو الفيلسوف اليونانى الشهير وهو نفسه إرَسَطَ وإرَسَطاطاليس وليسا شخصين كما توهم البعض، ومعنى أنه واضعه أنه أول من بلغنا أنه ألّف فيه كتباً.َولا يلتفت إلى كونه غير مسلم؛ فهذا علم صحيح باتفاق العقلاء، وكل علم محمود

تمهيد

[فصل في جواز الاشتغال به[1]]

إن المنطق أساساً علم ليس مختصاً بأمة معيّنة دون ما عداها من الأمم، وذلك كسائر العلوم المشتركة، ولكن بعض الشعوب برعت في بعض العلوم دون غيرها، واهتمت بها أكثر من اهتمام غيرها، واليونان كان هو الشعب الذي اهتم بعض فلاسفته بتدوين هذا العلم وبيان أركانه، وأسسه الكلية، وهذا لا يعني مطلقاً أن غير اليونان من الناس لم يعرفوا المنطق، بل ثبت عند الباحثين أن غير اليونان من الشعوب عرفت المنطق وكتبت فيه.

من حيث ما هو علم وهبة من الله سبحانه وتعالى، ولا يخلُق بالعاقل أن ينتقص من أى علم من العلوم، وإنما شرف العلوم بشرف المتعلَّم فيها، أى بشرف متعلقاتها ومواضيعها والمبحوث عنه فيها.

واعلم أن كل علم فلا يمكن أن يتنافى مع الشرع، لأن الشرائع لا يمكن أن تأتى بما تحيله وتبطله العقول. والعلوم كلها تلتقى مع بعضها، وتلتقى جميعها مع الشرع الشريف. فاطمئن أيها الطالب لصحة الدّين ولا تخش الخوض فى العلوم، فلا يخوض فى العلوم أحد على بصيرة يريد وجه الله تعالى ويضله الله، والله أعلم. واسمه المنطق وذكرنا لک مأخذه. وأما استمداده فمن العقل. وأما حکم الشارع فيه فسيأتيک فى الفصل التالى. ومسائله هى القضايا النظرية الباحثة عن هيئة التعريف والقياس وما تعلق بهما. وسيأتى بيان طائفة أساسية منها فى الشرح. فهذه هى مباديه العشرة بإيجاز.

وقوله (الجنان) بفتح الجيم أى القلب ويعنى به العقل، ومن أسمائه اللبّ لأنه صفوة ما خصّ به الربّ البشر، والحجى لإصابة الحجة به والاستظهار على جميع المعانى، والحِجر لحجره عن رکوب المناهى، والنهى لانتهاء الذکاء والمعارف والنظر إليه، وهو نهاية ما يمنح العبد من الخير المؤدى إلى صلاحه فى الدنيا والآخرة، وله دون ذلک من الأسامى. وقوله (کالنحو للسان) أى کنسبة النحو إلى الکلام اللفظىّ. ويعصم أى يحفظ وليست هذه من العصمة الشرعيّة التى تقتضى استحالة الوقوع فى الغلط، بل هى لغويّة بمعنى أنها تمنع منه مع إمکان الوقوع فيه لسبب يمکن للناظر معرفته. والغىّ الخيبة والضلال، وهو هنا ضدّ الهدى العامّ للعمد والسهو. فإن جعلت الخطأ مختصاً بالسهو کما هو على قول کان من إضافة العامّ إلى الخاص. ودقيق الفهم أى المفهوم الدقيق. وقوله (هاک من أصوله قواعدا إلخ) أى خذ قواعد هى بعض أصوله، تجمع هذه القواعد فروعاً تشتمل على فوائد. والأصل والقاعدة والقانون والضابط بمعنىً، وهو قضيّة کليّة يُتعرفُ منها حکمٌ واحد ينطبق على جميع جزئيّات موضوعها. والفنون الفروع. والسلم ما يرقى به إلى أعلى والمنورق المزيّن، والمعنى أن هذا الکتاب الصغير عند إتقانه يکون موصلاً إلى الکتب الکبيرة التى تفصّل فى مسائل علم المنطق وتُمکّنُک منه. ووجه الله تعالى ذاته المتّصفة بالصفات، والقالص الناقص. والمطولات الکتب الکبيرة المبسوطة فى الفنون وهى ضد المختصرات وأکبر من المتوسطات.

(1) هذه عبارة الأصل، وظاهرها أن ثمّة خلفاً فى جواز الاشتغال بالمنطق مطلقاً، وهو غير ملخّص. إذ الخلف إنما وقع فى المخلوط بالفلسفة، وأما المنطق الذى صنّف على طريقة الإسلاميين من أهل السنّة فلا خلاف فى أنّه جائز، مندوب إليه العلماء والأذکياء، بل هو فرض کفاية على ما سيحققه الشارح.

ثم انتشر العلم إلى الناس عن طريق اليونان، ووصل علم المنطق إلى المسلمين، فاشتغل به الناس أولاً عن طريق الترجمات التي وصلت إليهم، وكان المترجمون ينقلون المنطق مع أمثلته التي كان يستعملها فلاسفة اليونان، وهذه الأمثلة كانت تعبر عن عقائدهم وأفكارهم ولا تطابق عقائد المسلمين ومبادئهم[1].
فكان العلم مخلوطاً بأمثلة فلسفية، في أول معرفتهم به، ثم لما اشتغل به علماء الدين الناقدون، حرروا المسائل الأصلية لعلم المنطق عن الأمثلة التي تتخلله، وحرروه منها، بل زادوا على ذلك بأن ضربوا أمثلة مطابقة للفقه والعقيدة الإسلامية.
من المقدمة السابقة، نستطيع أن نعرف السبب الرئيس في اعتراض بعض العلماء المسلمين على المنطق، وهو أن مسائل علم المنطق كانت مخلوطة بالعقائد اليونانية، وعقائد الشعوب الأخرى التي نقلت منها الكتب. ولذلك اهتم المصنف هنا بالكلام على حكم علم المنطق وسبب اختلاف المسلمين فيه فقال:

15	[وَالخُلْفُ فِي جَوازِ الاشْتِغالِ	بِـهِ عَـلى ثَلاثَـةٍ أَقْـوالِ
16	فَابْنُ الصَّلاحِ وَالنَّواوي حَرَّما	وَقالَ قَوْمٌ يَنْبَغي أَنْ يُعْلَما
17	وَالقَـوْلَةُ المَشْـهُورَةُ الصَّحِيحةْ	جَـوازُهُ لِسـالِمِ القَرِيحَـةْ
18	مُمَـارِسِ السُّـنَّةِ وَالكِتـابِ	لِيَهْتَدي بِهِ إِلى الصَّوابِ]

أقول: قرر المصنف أن العلماء لم يتفقوا على رأي واحد في علم المنطق، بل افترقوا على ثلاثة أقوال. نذكرها فيما يلي:
الرأي الأول: تحريم علم المنطق، وهذا الرأي قال به الإمام النووي وابن الصلاح[2] وغيرهما، وقد بنوا قولهم على أن المنطق مقدمة للفلسفة، والفلسفة مخالفة للدين، وما كان مقدمة للفاسد فهو فاسد مثله.

(1) من ذلك قولهم بأن الإله هو علة موجبة لوجود العالم بواسطة من علل أخرى الذى جرّهم إلى القول بالقدم النوعيّ للعالم، وأنه لا حقيقة للإله إلا عين الوجود الواجب، وأن علمه منحصر فى الكليّات دون الجزئيّات. وأن النفوس الفلكيّة عالمة بجميع جزئيات العالم. وقولهم بأن النفوس الإنسانيّة سرمدية يستحيل عدمها. وإنكارهم لبعث الأجساد يوم القيامة. فهذه أكبر طاماتهم فاحذرها.
(2) كانت وفاة ابن الصلاح سنة 643 هـ ووفاة النووى سنة 676 هـ عن نحو أربعين عاماً. رحمهما الله تعالى.

ولكن هذا الرأي لا يسلم إلا إذا أثبتوا أن المنطق لا يمكن أن يستفاد منه إلا في الفلسفة، أي إذا أمكنهم إثبات أن المنطق مقدمةً للفلسفة خاصة، قد[1] يسلم لهم ما قالوه.

وأيضاً فإنه يجب عليهم إثبات أن الفلسفة فاسدة مطلقاً لكونها فلسفة، وهذا فيه نظر، فالفلسفة فعل عقلي في الوجود وكليات الطبيعة والعقليات[2]، قد يكون صحيحاً مطابقاً وقد لا يكون كذلك، فليس كل فلسفة باطلة، بل بعض الأنظار الفلسفية صحيحة، وكذلك نقول إن علم الكلام نظر عقلي في الكليات الطبيعية والشرعية والعقلية، ولا يمكن أن نقول بفساد علم الكلام مطلقاً، بل ما كان منه صحيحاً فهو صحيح وما كان فاسداً فهو فاسد، بل هذه قاعدة في كل العلوم، كعلم أصول الفقه واللغويات والتفسير، بل في الطبيعيات والرياضيات، وغيرها. فالمنطق إذاً لم يثبت أنه مقدمة للفلسفة فقط، بل قد يكون مقدمةً لغيرها من العلوم، فلا يصح القول ببطلانه مطلقاً[3].

وهذا ما أثبته المحققون من العلماء، فقد أثبتوا أن المنطق مقدمةً لسائر العلوم، لا للفلسفة فقط، وبناء على ذلك فلا يمكن القول بحرمته مطلقاً كما أطلقه أصحاب هذا القول.

الرأي الثاني: بعض العلماء أوجبوا علم المنطق مطلقاً[4]. وقال بعضهم: يجب على الناس وجوب كفاية أن يعلموا المنطق، وهذا الرأي أخصُّ من الإيجاب مطلقاً، لأنه إيجاب على سبيل الكفاية، كسائر العلوم الإسلامية، وقد يُفْهَمُ من كلامهم مجردُ نَدْبِهِ[5].

ولصاحب هذا الرأي أن يُفَصِّلَ فيقول: القدر الضروري من المنطق واجبٌ وجوبَ عين، وما زاد على ذلك فهو واجبٌ وجوبَ كفاية[6]. والإمام الغزالي هو من تصدى لإثبات هذا القول وصرح به في أوائل

---

(1) قوله (قد) للتشكيك، لأنه لا يسلّم أنّ الفلسفة بكلّ ما فيها علم باطل، على ما سيبيّنه.

(2) قوله (فعل عقلى فى الوجود) أى إعمال للعقل فيه، أى تفكير فى الموجود. وقوله (كليّات الطبيعة) أى المفهومات الكليّة الطبيعيّة، و(العقليّات) أى المفهومات الكليّة العقليّة، وما يختص بالعقل من آليّات وقوانين.

(3) جعل البطلان المطلق علّة لتحريم الاشتغال به مطلقاً، لكن منه ما هو علم والعلم حق، فلما انتفت العلّة انتفى الحكم بالتحريم مطلقاً، فيصار إلى التفصيل الذى سيبيّنه.

(4) أى أنّ حكمه الوجوب على جميع الأحوال سواء كان عينيّاً، أو كفائياً.

(5) إشارة إلى قول حجّة الإسلام فى المستصفى حيث قال رحمه الله تعالى: (من لا معرفة له بالمنطق لا ثقة بعلمه) وهى عبارة تحتمل ما ذكره من مجرّد الندب فصاعداً.

(6) للإيجاب العينىّ محلان، الأوّل فى الضروريّات العقليّة التى يكفر منكرها، والثانى حين لا يبلغ المشتغلون به حد الكفاية فيصير الوجوب عينياً حتى تسد الثغرة. واعلم أنّ حصول القوّة على ردّ بعض الشكوك الكلاميّة والفلسفيّة يتوقف على حصول القوّة فى المنطق، وما يتوقّف عليه الواجب فهو واجب. والدين اليوم مستهدف من عدد كبير من الدول والمنظمات والأفراد المتغرّضين بأغراض مختلفة، وحماية الدين والدفاع عنه واجب على الكفاية، فإن لم تحصل الكفاية فعلى العين حتى تحصل. وما لا يقوم الواجب المطلق إلا به فهو واجب،

كتاب المستصفى في أصول الفقه، وبادر إلى تأليف عدة كتب في المنطق[1] أودع فيها أمثلةً شرعيةً غيرَ متعارضةٍ مع الدين، متوافقةً مع عقائده، فجرده من الأمثلة الفلسفية المتعارضة مع الدين، فخلا كتابه من أسباب اعتراض العلماء على علم المنطق. وتبعه على هذا القول كثير من العلماء المحققين.

الرأي الثالث: وهي القول الذي رجحه المصنف، بل هو رأي جمهور العلماء، وهو أن تَعَلُّمَ علم المنطق يجوز[2] للذي مارس علوم الكتاب والسنة، وتحققت في نفسه العلوم الإسلامية، فاطمأنَّ إليها، فمن كان هذا شأنه، فإن علم المنطق ينفعه في فكره ونظره ليس فقط في الكتاب والسنة، بل في سائر العلوم، كالطبيعيّات والرياضيات.

وقالوا: إن الإنسان الذي يلتزم قواعد المنطق فإنه يصبح أقرب إلى الاهتداء إلى الأقوال الصواب، لأن المنطق آلة للتفكير الصحيح، ومن عرف آلية التفكير الصحيح يكون أقرب إلى الالتزام بها ممن لم يعرفها. كمن يعرف علم النحو فإنه يكون أقرب إلى معرفة التركيب الصحيح للكلام العربي ممن لم يعرفه بل اعتمد فقط على خبرته باللغة وسليقته، فعلم المنطق مع أنه علم يتوافق مع العقل الصحيح، بل إن قواعده منها الضروري ومنها النظري، إلا أن كونه متوافقاً مع العقل الصحيح لا يكفي لمعرفة الناس به، ولا يكفي لالتزام الناس بالطريق الصحيح في التفكير، بل لا بدَّ لهم مع ذلك أن يتعلموا القواعد التفصيلية فيه، فإن التزامهم بهذه القواعد متوقف على علمهم بها. وكذلك فإننا لا نقول إن كلَّ من عرف القواعد الصحيحة يلتزم بها، فإن التزامه بالقواعد الصحيحة متوقف على إرادته وفعله لذلك واكتسابه، لا على مجرد علمه.

والمتأمل في هذا القول يرى أن له وجهاً قوياً، خاصة في شرطهم سلامة القريحة أي الذكاء والنباهة لجواز تعلم علم المنطق، فإن هذا ليأمن قارئه من أن تتمكن بعض الشبه في عقله، فيضل، وهذا هو الشرط أيضاً في تعلم علم الكلام وغيره من العلوم الدقيقة الجليلة القدر.

فإذا احتيج إلى أيّ علمٍ أو صناعة لإقامة الواجب وجبت، سواء كان علم المنطق أو أى علم آخر. والله تعالى أعلم. ومن حمق السلفيّة اليوم اعتراضهم على علمى المنطق والكلام مع شدة الاحتياج إليهما اليوم لنصرة الدين، وعدم اكتراثهم ببعض العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة التى يستغلّها المؤلفون اللادينيون لمهاجمة الدين جهاراً نهاراً.

(1) منها مقدمة المنطق فى المستصفى، ومقدمة فى تمهيد المنطق وهى القسم الأوّل من كتابه مقاصد الفلاسفة، وكتاب معيار العلم ويسمى أيضاً كتاب النظر، وكتاب الجدل، ومدارك العقول وهو القسم الأخير من كتابه تهافت. ومنها كتاب محكّ النظر فى المنطق، ومنها القسطاس المستقيم. والإمام الغزالى رحمه الله تعالى المتوفى سنة 505 هـ عن خمسة وخمسين عاماً، هو بحقّ إمام هذا الفنّ على طريقة أهل السنّة، والمؤسس لقرون ذهبيّة عند المسلمين فى هذا الفنّ جاءت من بعده.

(2) أى جوازاً بالمعنى الأعم يدخل فيه الإباحة والندب والوجوب الكفائىّ والعينىّ.

ونستطيع القول بناء على هذا التحقيق أن لا تعارض كبيراً بين هذا الرأي وبين الرأي الثاني الذي أوجب المنطق على البعض القادر على حلِّ الشبه والمتمكن من العلوم الإسلامية.

والتحقيق في هذه المسألة أن المنطق من حيث هو علم، بعد تجريده من الأمثلة الفلسفية، والمخالفة للعقائد الدينية، فهذا القدر منه لم يحصل خلاف من أحد من العلماء المعتبرين في جواز الاشتغال به، وأما لو نظرنا في المنطق لا من حيث هو علم بل من حيث الكتب التي ألفها المناطقة على اختلاف مذاهبهم، سواءً كانوا فلاسفة أم غيرهم من المتشرعة، فهذا المفهوم هو القدر الذي حصل الخلاف فيه بين العلماء على الأقوال الثلاثة السابقة.

ومعنى ذلك أن القدر المبين في كتب العلماء المحققين كهذا الكتاب، وكتاب السنوسي وكتاب التفتازاني والكاتبي وغيرهم من العلماء المحققين، فلم يقل أحد من العلماء المعتبرين بحرمة النظر في هذا القدر، بل الخلاف الممكن تقديره هنا هو هل الشخص المعين قادر على فهم المنطق أو لا، فإن كان قادراً فلا بأس في ذلك، وإلا فلا، شأنه شأن سائر العلوم.

وأما الكتب المخلوطة بعقائد الفلاسفة ككتب الفارابي وابن سينا وغيرهم، فهذه هي التي يتصور فيها الخلاف المذكور، فمن حرَّمها، نظر إلى اشتمالها على العقائد الفاسدة، وعدم قدرة كل الناس على الرد عليها واستبيان غلطهم فيها، ومن أوجبها على الكفاية أو ندبها على الكفاية، علَّق نظره إلى أن بعض الناس هم القادرون على ذلك. وأن الرد على شبه الفلاسفة والمخالفين للدين لا يتم إلا بالنظر فيها والتمكن من الرد على شبههم المودعة فيها وفي غيرها، فأوجبها وجوب كفاية على القادرين. ومن قال بجوازها مطلقا لممارس الكتاب والسنة وعلوم الدين الصحيحة، فهذا نظر إلى الكتب المنطقية المحررة، كهذا الكتاب، فالنظر في هذا الكتاب إذن ودراسته جائز على جميع الأقوال وواجب على بعضها، بلا توقف.[1]

ثم قال:

فصل في [أَنْوَاعُ العِلْمِ الحَادِثِ]

19 [إِدْرَاكُ مُفْرَدٍ تَصَوُّراً عُلِمْ وَدَرْكُ نِسْبَةٍ بِتَصْدِيقٍ وُسِمْ

---

(1) ونتبيّن من هذا الشرح المفصل أنّ منشأ الخلاف فى حكم الاشتغال بالمنطق هو توارد أنظار العلماء على أكثر من محلّ، ونظرهم إلى المسألة من جهات مختلفة تارة باعتبار المتعلَّم= = وتارة باعتبار المتعلِّم. والمختار أن الحكم فى حق الذكى المتشرّع الملتزم بدينه غير الحكم فى حق ضعيف العقل القَدم وصاحب الأهواء، فالأخيران يمنعان مطلقاً من المنطق مشوبه ومحموده كما يمنعان من علم الكلام وغيره من علوم الشرع الشريف، والأول يجوز له فى بداية الطّلب الاشتغال بالمحمود الخالص من شوائب الفلسفة، فإن رسخت قدمه فى العلوم الشرعيّة جاز له النظر فى الكتب مطلقاً على اختلاف مؤلفيها ومضامينها. وقد يندب له النظر أو يجب عليه بحسب الحاجة كما ذكرنا. والله تعالى أعلم بالصواب.

20	وَقُـدِّمَ الأَوَّلُ عِنْـدَ الوَضْـعِ	لأَنَّـــهُ مُقَّـــدَّمٌ بِالطَّـــبْعِ
21	وَالنَّظَرِيْ ما احْتاجَ لِلتَّأَمُّلِ	وَعَكْسُهُ هُوَ الضَّروريُّ الجَلي
22	وَمـا بِـهِ إِلى تَصَـوُّرٍ وُصِـلْ	يُدْعى بِقَوْلٍ شَارِحٍ فَلْتَبْتَهِـلْ
23	وَمَا لِتَصْدِيقٍ بِـهِ تُـوُصِّلا	بِحُجَّـةٍ يُـعْرَفُ عِنْـدَ العُقَـلا]

أقول: المنطق علم يبحث في الطرق التي يتوصل بها إلى العلم، فالعلم غاية للمنطق، أي أن العلم يترتب على المنطق، فالذي يتعلم المنطق يهدف إلى الوصول إلى العلم، فلذلك يلزم أن يكون مفهوم العلم واضحاً في ذهن الذي يشرع في تعلم المنطق، لكي يستطيع الوصول إلى هدفه والربط بين الوسيلة والغاية.

وقبل أن نخوض في تعريف العلم لا بد أن نلفت النظر إلى أن هدف المنطقي هو الوصول إلى اكتساب العلم لنفسه، فالعلم الذي هو هدف المنطقي هو العلم المكتسب، والعلم المكتسب هو علم المخلوقات، وهو يوصف بالاكتساب لأمرين:

أولاً: أن الإنسان لا يولد عالماً، بل يولد مجرداً من العلوم والمعارف[1]، فكل علم له بعد ذلك فإنه يكون حادثاً فيه بعد أن لم يكن.

ثانياً: إن أكثر العلوم ليست ضرورية[2]، بل يتوقف حصولها في الإنسان على الجهد والنظر، ولذلك يسميها العلماء -بناء على التغليب- بالعلوم النظرية، وتسمى أيضاً بالعلوم المكتسبة لأنها حاصلة في نفس الإنسان، وكل ما يحصل فيها فهو كسب ما دام متوقفاً على الإرادة.

والحاصل أن المنطق لا مدخل له إلا في العلوم الحادثة، فلا يقال إن العلم الإلهي متوقف أيضاً عليه، فهذا جهل بالمنطق وبالعلم الحادث، فالعلم الإلهي قديم، والقديم لا يتوقف على شيء.

فالمنطق إذن وسيلة للعلوم الإنسانية، لا لغيرها، فكل ما سيأتي من تقسيمات وأوضاع وأنواع وأسباب فلا تعلق لها بالعلم الإلهي، بل هي مخصوصة بالعلم الإنساني.

---

(1) والدليل عليه قوله تعالى (والله أخرجكم من بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئاً) النحل 78.

(2) أى ليست بديهية تحصل بالاضطرار دون إرادة يتبعها رويّة واكتساب. والضرورة هنا هى المقابلة للكسب، فلا يرد أن العلوم كلّها ضروريّة الحصول، لأنّ الكلام فى الأسباب العاديّة المعدّة لا فى نفس الحصول. فالضروى الذى يتكلّم عنه هنا ليس من أسبابه النظر.

وسائل المعرفة: وسائل العلم والمعرفة الإنسانية هي ثلاث لا رابع لها، وسيلتان مستقلتان لا يتركب واحد منهما من الآخر، وإن اعتمد عليه بوجه، والثالث مركب منهما، ولكن أفرد بالذكر لأهميته.[1]

الأولى: الحواس الخمس:

وهي السمع والبصر والذوق واللمس والشم. ولا يدرك بها إلا ما اتصل بها إما مباشرة أو بواسطة. فلو قلنا إن المدرَك بالبصر هو الجسم، لكان البصر يدرِك الجسم بواسطة اتصال الشعاع به، ولكن لو قلنا إن المدرَك إنما هو الشعاع المنعكس عن الجسم، فالبصر لا يدرك إلا ما اتصل به، وهو الأصح، ثم إن العقل هو الذي يتوصل إلى معرفة خصائص الجسم من ملاحظة صفات الشعاع المنعكس عنه المتأثر به الدال على بعض خصائصه. هكذا نقول في سائر الحواس.[2]

والوسيلة الثانية للعلم والإدراك[3]: العقل:

---

(1) الوسيلتان المستقلتان اللتان لا يتركب أحدهما من الآخر هما الحسّ والعقل. قوله (وإن اعتمد عليه بوجه) أى وإن اعتمد أحدهما على الآخر بوجه ما. يشير إلى أن الحسّ شرط للعقل، وتنبّه إلى أن الحسّ ليس علّة للعقل، فبعد وقوع الشرط، يبقى العقل يعمل حتى وإن انقطع الحسّ. والثالث المركّب من الحسّ والعقل وهو طريق الخبر، لأنّ وصوله إلى النّفس يكون من طريق الحواس، وإدراكه وفهمه، والحكم على صحّته وبطلانه وجوازه كلّ ذلک يكون بالعقل. فافهم. وأمّا أهميۀ الخبر التى لأجلها أفرده بالذكر مع كونه مركباً فهى كونه مصدراً هائلاً من مصادر المعرفۀ، وبهذه الوسيلۀ الشريفۀ تعرّفنا على صفات الإله، وعرفنا أصل خلقتنا وأخبارنا الماضيۀ، ومآلنا، والوظيفۀ المنوطۀ بنا فى هذه الحياۀ، وعرفنا أوامر الإله جلّ وعزّ ونواهيه، وكيف نترقى فى كمالاتنا، إلخ مما لا حصر له من المعارف.

(2) ينبغى أن يُلاحظ أنه سواء كان الإدراک بالمباشرۀ كما فى اللمس أو بواسطۀ كما فى الرؤيۀ فلا يكون إدراكنا تامّاً كاشفاً عن المُدرَک على هو عليه فى نفس الأمر، وإنما يكون إدراكنا لبعض لوازم حقيقته المتشخّصۀ فحسب. والإدراک هو تمثّل حقيقۀٍ للشىء عند المُدرِک. وهو إحساس وتخيّل وتوهّم وتعقّل وسنتكلّم عن كلّ واحد فى محلّه إن شاء الله تعالى. والإدراک الحادث لا بدّ له عادۀ من آلۀ. وليست الحواس الظاهرۀ سوى نوافذ توصل للنفس صوراً حسيّۀ من العالم الخارجى. فهى وسيلۀ اتصال النفس الوحيدۀ مع = =الموجودات الخارجيّۀ. لذلک قلنا إن الحس شرط عادى فى الإدراک والتعقل. والإحساس: إدراک النفس للشىء مكتنفاً ببعض عوارضه ولواحقه الماديۀ، وشرطه كما أشار إليه الشارح حضور المحسوس الذى لا يكون إلا مادياً، ونسبۀ خاصۀ بينه وبين المدرِک. فافهم ذلک جيّداً.

(3) العلم هنا بالمعنى المصدرى لا الاسمى. وعطف الإدراک على العلم إشارۀ إلى أنهما عند المنطقيين متساويان. ثم إنّه لا إدراک للنفس إلاّ من حيث ما هى عاقلۀ، وإليه نبّه الشارح المحقق بقوله آنفاً (ثم إن العقل هو الذى يتوصل إلى معرفۀ خصائص الجسم.. إلخ)، لأنک لو وقفت فاتحاً عينيک شارد العقل لا يقال إنک مدرک لما

ونعني بالعقل تلك الملكة التي أودعها الله تعالى في الإنسان، والتي بواسطتها يمكنه أن يصل إلى العلم والمعرفة، ويشتمل علم المنطق على وصف كلي لآليات العقل، فالعقل آلة للمعرفة، وليس العقل –عند علمائنا المتكلمين- جوهراً قائماً بذاته، كما توهمه البعض، فنسب ذلك إليهم غالطاً عليهم.

وأصول التعقل[1] مشتركة بين الجنس البشري[2]، وليست هي أموراً اختيارية ومسلمات موضوعة عن إرادة أو اختيار من الإنسان، بل هي ثابتة لأصل ثبوت الوجود الإنساني[3] على حسب ما خلقه الله تعالى عليه.

والعقل يعتمد في إدراكه على الحواس، ولكن الحواس ليست عللاً له، بل هي شروطٌ له، فمجرد امتلاك العقل أموراً حسية فإنه يبدأ العمل بالتحليل والتركيب والاستنتاج[4] بالطرق التي سوف نبينها في هذا

انطبع فى نفسک من صور إلاّ إذا التفت عن قصد بعقلک إلى صورة بعينها. وکذا لو وصلک کلام لفظى عن طريق الأذن، فإنک لن تدرکه إلا إذا التفت عقلک إليه. وکذا فإن جسمک وأنت نائم يلمس أشياء کثيرة ولا تدرکها لأنک غير حاضر القلب. وعليه فاعلم أنّ السمع والبصر واللمس والشمّ والذوق هى إدراکات للنفس من حيث ما هى عاقلة، بواسطة الآلات، وليست بالآلات بالاستقلال. ولا تتوهمن أن السمع مثلاً هو وصول الصوت إلى الدماغ عبر الأذن بل هو إدراک النفس لمعنى تلک الألفاظ. وکذا الکلام فى بقية الحواس.

(1) قوله (أصول التعقّل) أى قوانين الإدراک. وتعقل الشىء إدراکُه مجرداً عن الغواشى الغريبة واللواحق المادية التى لا تلزم ماهيّته عن ماهيّته، فهو نوع من الإدراک = =على المصطلح عليه من أنّ الإدراک أعمّ من التعقّل. فلا عمل للعقل فى الصّور الحسيّة قبل أن تجرّدها النفس من تلک اللواحق. وبعد تجرّدها تسمّى المعقولات. على ما فيه. والفکر هو حرکة النّفس فى المعقولات عن قصد. وأما حرکتها فى الصّور المحسوسة المحفوظة فى النّفس بما يفيد إدراکها مکتنفة بتلک اللواحق فتخييل. والفرق بينه وبين الحسّ أن فيه تصرّفاً فى الصور المحسوسة لا يقدر عليها الحس، وکذا أنه لا يشترط له حضور المادة المحسوسة، ولا النسبة الخاصّة المشروطان للإحساس.

(2) الجنس بالمعنى اللغویّ بمعنى الضّرب من الشىء، کما تقول الإبل جنس من البهائم، والمعنى هنا أن البشر جنس من الحيوان. وستعرف عمّا قريب فى هذا الکتاب أن البشر على اصطلاح أهل الفنّ نوع من جنس الحيوان.

(3) أى أن کلّ إنسان فقد غرز الله تعالى فيه نفس قوانين التعقّل، ولا يمکن أن يعقل وهو على هذه الخلقة والفطرة بغير هذه الآليات والقوانين. وعليه فکلّ تعقّل يحدث للإنسان فى هذا العالم فهو بالأسباب العاديّة للتعقّل التى أبدعها الله تعالى فى جبلّته.

(4) ظاهر العبارة أنّ هذا العمل الذى يقوم به العقل يکون تلقائياً دون قصد وإرادة، وعليه فيکون من قسم التعقّل الاضطراریّ. وأما النّظر فلا بدّ له من قصد وإرادة. لا يقال التحليل والترکيب والاستنتاج نظر فکيف يجعله حاصلاً بالاضطرار. لأنا أولاً فهمنا عبارته على أن عمل العقل ههنا بلا إرادة لأنها غير مذکورة فى کلامه، فلو قدّرناها لارتفع الإشکال. وثانياً نعم النظر تحليل وترکيب واستنتاج، ولکن لا يلزم أن يکون کل تحليل وترکيب واستنتاج نظراً، لأنه ربّما يحصل التعقل الاضطراریّ على نفس قانون التعقل الکسبیّ ولکن لا تکون هذه الخطوات مشعورة. ولقائل أن يقول: هذا يقتضى نفى العلم البديهى المعنى به عندکم أنه ما لا يحتاج فى

الكتاب. ولو فرضنا أن الإنسان أحسَّ بأمر بعينه مثلاً، ثم أغمض عينه، فإن العقل لا يتوقف عمله على بقاء العين مفتوحة، بل إنه يكتفي بالصور الحاصلة عنده قبل ذلك، ويبني عليها بالاعتماد على حافظة النفس البشرية.

والحقيقة أن النفس هي العاقلة، فالعقل فعل لها لا لغيرها[1]، وكل فعل فإما أن

يكون إرادياً، أو اضطرارياً[2]، وهكذا العقل، فمنه أفعال إرادية وهي الأكثر، ومنه أفعال اضطرارية، ومن هنا قسم الناس العلوم إلى علوم كسبية وعلوم ضرورية. وما دام العقل في أفعاله الاختيارية يتوقف على الإرادة، والإرادة شوق قلبي، فإن العقل يرتبط بالقلب من هذه الجهة، ولذلك عبر بعض العلماء عن العقل بأن أصله في القلب ونوره في الدماغ، واختلف العلماء في محله، فمنهم من قال هو في القلب كالشافعي رحمه الله تعالى، ومنهم من قال هو في الدماغ كالإمام أبي حنيفة النعمان رحمه الله تعالى، والتحقيق هو ما ذكرناه[3]. ولذلك يتوهم بعض الناس أن المبادئ العقلية هي مجرد أمور اختيارية يختارها الإنسان ثم يبني عليها[4]، وسوف نزيد في بيان ما يتعلق بالعقل في محل آخر.

والوسيلة الثالثة للعلم؛ الخبر الصادق:

وهو نوعان الأول خبر الآحاد المؤيد بالمعجزة[5]، والثاني خبر التواتر، وسوف نفصل فيهما في مواد القضايا.

تعريف العلم: العلم إذا أطلق هنا[1] إما أن يراد به المعنى المصدري أو المعنى الاسمي[2]، فالعلم بالمعنى المصدري هو "تمييز حاصل للنفس لا يحتمل النقيض بوجه".

حصوله بعد توجّه العقل إلى شيء مطلقاً، والتحليل والتركيب والاستنتاج قدر زائد على التوجّه. وقد يجاب بأن هذه العمليات تكون ضعيفة جداً وغير مشعورة وسريعة ومن ضمن نفس التوجّه. تأمّل.

(1) ولايرد بأنه فعل لله تعالى، وكسب لها، لأن هذا مما لا نزاع فيه. والمعنى أن العقل كسب على صورة الفعل لا الكيف مثلاً أو غيره من المقولات، مع قولنا بأن العقل كسب، وهو والكاسب والمكسوب فعل مخلوق لله تعالى بلا توقّف. وقوله لا لغيرها ردّ على من ادّعى أنّه فعل الدماغ أو غيره من الأعضاء، أو أنّ الحسّ جزء من العقل أو علّة له.

(2) تسمية الاضطرارى فعلاً مجاز، لأنّ الفعل يتضمّن الإرادة بالضرورة.

(3) أى من الجمع بين القولين بأن أصله وهو القصد فى القلب، والحركة النفسية فى المعقولات -تشبيهاً لها بالحركة الأينية- التى هى الفكر وملاحظة المعقول الذى هو النظر وحصول التصورات والتصديقات البدهيّة والكسبيّة محله الدماغ. ومع الفرق بين الملاحظة والنظر إلا أنّها يستخدمان كمترادفين لتلازمهما. لأنه لا يحصل فكر دون نظر، وقد تحصل الملاحظة ولا تحصل الحركة.

(4) يعنى مسلّمات يسلّمها بإرادته، لا أنها مغروزة فى جميع العقول ويذعن لها لأنها صحيحة فى نفسها. وممن يعدّوا أنفسهم من المفكرّين فى هذا الزمان والفكر منهم براء من يعتقد بأن المبادئ العقليّة موروثات مكتسبة، وأنها متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان. وهؤلاء لا عقل لهم ولا تمييز.

(5) يعنى خبر الرسل عليهم الصلاة والسلام عند إخبارهم لمعاصريهم، والمعجزة دليل صدقهم. والأولى أن يقال خبر الواحد المحتفّ بالقرائن، ليعمّ خبر الرسل عليهم السلام، وخبر غيرهم. وتكون المعجزة قرينة صدق خبرهم. ولنرجئ التفصيل نحن أيضاً إلى حيث وعد الشارح به.

ونفس التعلق الحاصل بين النفس والقضية[3] لا يجوز أن يكون معلولاً عن الإرادة[4]، ولكن شروطه المعدّة يجوز أن تكون كذلك[5]، ولو كان العلم عن إرادة لبطل كونه علماً، فالعلم ضروري كله من جهة الحصول، لا من جهة الشروط والمعدات، كالنظر وتخلية النفس عن المعارضة، وغير ذلك من الشروط.
فالنفس إذا تعلقت بقضية من القضايا تعلقاً مميزاً غير صادر عن إرادة بحيث امتنع للنفس دفعه عنها، فهذا التعلق هو العلم[6]. وللتعلق أمر يتعلق به، وهو العلم بالمعنى الاسمي[1]، فالعلم المصدري هو عين التعلق المسبِّب للتمييز القاطع[2]، وبالمعنى الاسمي هو ما كشف عنه هذا التعلق.

---

(1) إن قصد بهنا فنّ المنطق فحده غير جامع على اصطلاحهم، لأنّ العلم عند المناطقة هو مطلق الإدراك، وما ذكره مشهور عند الأصوليين، واللائق أنه قصد بهنا المحلّ الذى يتكلم الآن فيه عن العلم بهذا المعنى أعنى التمييز القطعىّ.

(2) المصدرىّ نسبة إلى المصدر. وهو يدلّ على فعله المشتق. وأصل معنى المصدر هو النسبة بين الفاعل والمفعول بالمعنى النحوى لهما. والعلم بهذا المعنى هو النسبة بين العالم والمعلوم. وقد يستعمل المصدر فى الهيئة الحاصلة للفاعل بسبب تعلق المعنى المصدرىّ به فيقال إنه مصدر من المبنىّ للفاعل، وقد يستعمل فى الهيئة الحاصلة للمفعول بسبب تعلّقه به، فيقال إنه مصدر من المبنىّ للمفعول. والاسمىّ نسبة إلى الاسم. وهو اللفظ المفرد الموضوع لمعنى هذا المعنى هو عين المسمّى. والمقصود به فى كلامه نفس ما انكشف للنفس نتيجة لتعلّقها بالقضيّة.

(3) قوله (ونفس التعلق الحاصل بين النفس والقضية) يعنى بالقضيّة النسبة الخبريّة وهى تعلّق المحمول بالموضوع. وتعلّق النفس العلمىّ بها هو إدراكها أى تمييز كون هذه النسبة واقعة أو ليست بواقعة دون أدنى شك فى ذلك على جهة الإذعان. ولقائل أن يقول ذكره لتعلّق النفس بالقضيّة أى اللفظ المركب دون المفرد يجعل الكلام متناولاً للتصديق دون التصوّر. وقد يجاب عنه بأن القضيّة فيها تصوّرات ثلاثة فتعلّق النفس بها يتضمّن تعلّقها بالتصوّرات الثلاثة كما هو بالحكم، فيكون كلامه متناولاً لقسمى العلم. ولكن الفاضل ذكر فى تعريفه للعلم أنّه تمييز لا يحتمل النقيض بوجه، وهذا إن تصوّرناه فى القضايا أى فى إدراكنا للنسبة الحكميّة التى هى ثبوت المحمول للموضوع، فكيف نتصوّره فى إدراكنا للمفردات، وقد تقرر فى هذا الفنّ أنّ المفردات لا نقائض لها. فتأمّل.

(4) قوله (لا يجوز أن يكون معلولاً عن الإرادة) لأنه لو كان عن إرادة لكان اختيارياً لا ضرورياً، فلا يكون علماً، لأنّ العلم كما سيذكره ضرورىّ الحصول. فينبغى لكى يكون علماً أن تذعن له النفس إذعاناً لا يمكنها معه تكذيبه أو ردّه. وأمّا إذا كان مجرّد تسليم إرادىّ فلا يكون حجّة على جميع العقلاء، بل يكون شيئاً يصلح للاحتكام له بين المتواطئين على تسليمه.

(5) أى يجوز أن تكون معلولة عن الإرادة. أى لازمة عنها، وليس المقصود بالعلّة تلك الموجبة لوجود المعلول، فإن إرادة الإنسان ليست علّة فى إيجاد شىء بل فى اكتسابه. فإرادة الإنسان تتوجّه لاكتساب هذه الشروط والمُعدّات من النظر والفكر وتخلية النفس عن الموانع وكلّ ذلك معلوم بالضرورة أنه عن إرادة الإنسان واختياره. والله تعالى يوجدها له عادة مقارنة لإرادته، ويوجد معها تعلّق النفس الاضطرارىّ غير المدفوع، الذى سمّاه العلم بالمعنى المصدرىّ.

(6) أى بالمعنى المصدرى.

هذا تعريف موجز للعلم، وأما التفصيل به فلا يليق ذكره هنا.

تقسيم العلم: العلم ينقسم بحسب ماهية المتعلَّق[3]، إلى تصور وتصديق. وذلك أن العالم إما أن يعلم صورة مفردة، أو يعلم نسبة تصديقية، ونقصد بالنسبة التصديقية[4]، نسبة خبرية يمكن تعلُّق التصديق النفسي بها، فالقسم الأول، هو التصور، والثاني هو التصديق، فالعلم إما تصور أو تصديق. وما انقسم إلى التصور والتصديق، وهو الذي سميناه علماً هو مطلق الإدراك هنا[5]، والإدراك يصلح لأن ينتسب إلى التصور وإلى التصديق. ومطلق الإدراك معناه هو وصول النفس إلى معنى، وهو يُشعِرُ بسبق الجهل[6]، ولذلك يخرج علم الله تعالى، وإذا لم يصحَّ نسبة الإدراك بهذا المعنى إلى الله تعالى، فلا يصح القول بأن علم الله تعالى تصورٌ أو تصديق[7]، فالقسمان منفيان عن علمه جلَّ شأنه.

---

(1) حاصل كلامه هنا أن العلم بالمعنى المصدرىّ هو نفس التعلّق، بين متعلِّق هو النّفس، ومتعلَّق هو العلم بالمعنى الاسمى.

(2) ولقائل أن يقول: إنه جعل العلم بالمعنى المصدرى ههنا نفس التعلّق المسبب للتمييز، وجعله أولاً نفس التمييز. وهو ليس بمستقيم. لأنه لا يكون الشىء سبباً ومسبَّباً فى آن. فتأمّل.

(3) أى المعلوم. وهو الآن شارع فى تعريف العلم بالتقسيم. وهو طريق مشهور فى التعريفات لا سيّما فيما يعسر تعريفه كالعلم.

(4) سمّيت بذلك لأنها مورد التصديق.

(5) قوله (هنا) أى فى اصطلاح المنطقيين، يشير به الشارح المحقق إلى أنّ العلم بمعنى الإدراک مطلقاً غير ما ذكره آنفاً وهو الإدراک الخاص أعنى القطعىّ. والعلم عند المنطقيين يتناول إدراک المفردات والنسب التصديقية وليس فقط الأخيرة خلافاً لما جرى عليه بعض الأصوليين فى قولهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للحق عن دليل. كما أنّ العلم عندهم هو الصورة الحاصلة فى الذهن يقيناً أو ظناً أو جهلاً مركّباً. لأن كلّ ذلک إنما هو إدراک. فالإدراک عندهم مساوٍ للعلم.

(6) ذكر بعض الفضلاء أنّ المعرفة تقال للإدراک المسبوق بالعدم. لذلک لا يقال الله عارف بل عالم. والأولى أن تقول عرفت الله ولا تقول علمته. والله تعالى أعلم.

(7) اعلم أنّ علم الله سبحانه واحد لا ينقسم، فلا يتعدد علمه تعالى ولا يتنوع، وهو صفته الواحدة، والله تعالى هو الواحد فى ذاته وصفاته وأفعاله. ثم إن علمنا بديهى ونظرى، والله تعالى عالم بجميع المعلومات علماً قديماً لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء، وليس شىء من علمه ليس بحاصل ليحصل ببديهة أو بكسب تعالى الله وتنزه عن ذلک. وعلمنا الحادث مفسَّر بالإدراک، وهو وصول النفس إلى تمام المعنى، وهذا الوصف للعلم يتنافى مع القدم الموصوف به علم الله تعالى، وكذلک فإن هذا الوصف إنما يتصور فى الأجسام والأنفس حيث تنطبع صور المعلومات، وفى وصف علمه تعالى بأنه تصور أو تصديق وإن أريد به معنى

والتصور قد يعرفه بعض العلماء بأنه حصول الصورة في النفس، فيجعل النفس ظرفاً للصورة، وقد يحترز بعضهم عن ذلك فيقول هو حصول الصورة عند النفس، لا فيها.

وهذا المعنى هو المقصود من قول المصنف هنا بأن التصور هو إدراك مفرد، أي إدراك معنى مفرد، والمقصود بالإفراد هنا أنَّ هذا المعنى لا يتألف إلا من أمرٍ واحد من حيث هو[1]، وذلك كإدراك معنى الكأس، والإبريق، والبيت، وغيرها دون نسبة أي أمر لأيٍّ من هذه المعاني، فلا تنسب الكأس لأحد فلا تقول الكأس موجودة، ولا تقول الكأس غير موجودة، بل تلتفت فقط إلى معنى الكأس، وكذلك يقال في الإبريق والبيت، وغيرها كزيدٍ والطائرة، وغيرها من المعاني المفردة.

فالنفس إذن إن أدركت معنى مفرداً من غير أي نسبة[2] فهذا الإدراك هو التصور. فالمراد بالمفرد هو ما ليس وقوع نسبة حكمية أو لا وقوعها.

فإذا قلتَ: زيد قائم، فإدراك معنى زيد فقط، تصورٌ، وإدراك معنى القيام فقط، هو تصور، وأما إدراك نسبة القيام لزيد[1]، فهو تصور أيضاً. فهذه العبارة وأعني قولنا [زيد قائم] تتألف من ثلاثة تصورات، وحتى لو أدركت النفس هذه التصورات الثلاثة معاً فهذا الإدراك أيضاً يسمى تصوراً.

صحيح، إيهام بأنه تعالى جسم، أو أن له نفساً تنطبع فيها الصور، كيف وهو الذى ليس كمثله شىء سبحانه. ومن أراد الاستزادة فليراجع كتب الكلام.

(1) أى من حيث هو معنى واحد لا ينتسب إلى آخر بنسبة خبرية. والتركيب فى ماهية المفرد لا ينافى وحدة معناه أى خلوه عن النسبة الحكمية، والوحدة بهذا المعنى لا تستلزم بساطة معنى المفرد. فافهم.

(2) أى حكميّة وهى هنا المدركة على وجه الإذعان، لا مطلق النسبة. لأن إدراک غير هذه النسبة أو إدراكها لا على هذا الوجه لا يسمّى تصديقاً بل هو تصوّر. فيدخل فى التصور إدراک النسبة التقييديّة سواء كانت إضافيّة وهى كون الأول مضافاً إلى الثانى أو وصفية وهى كون الثانى صفة للأول، والنسبة الحكميّة بدون إذعان، وغير ذلک مما تحقق فيه أحد هذين الأمرين. واعلم أنّ النسبة الحكميّة تطلق على أمرين: الأوّل النسبة الكلاميّة التى هى تعلّق المحمول بالموضوع فى القضايا الحمليّة أو المقدّم بالتالى فى الشرطيّات سلباً أو إيجاباً. ونعنى بالنسبة الكلاميّة النسبة الخبريّة والإنشائيّة. والأمر الثانى وقوع هذه النسبة أو لا وقوعها. ومعنى وقوع النسبة مطابقتها لنفس الأمر، ومعنى لا وقوعها عدم مطابقتها له. وحين نقول إن التصور هو إدراک المفرد فإننا نعنى أنه إدراک ما لا يشتمل على نسبة حكميّة بالمعنى الثانى. لأن إدراک النسبة الحكميّة بالمعنى الأوّل تصور وهو شرط للتصديق عند الحكماء وجزء حقيقته عند الإمام الرازى كما ستعرف. وأما إدراكها بالمعنى الثانى فإن كان على وجه الإذعان والقبول فهو التصديق وإلا فهو أيضاً تصوّر. فقول الشارح المحقق (المراد بالمفرد هو ما ليس وقوع نسبة حكمية أو لا وقوعها) لأنّ إدراک ما هو وقوعها أو لا وقوعها تصديق. تأمل. ولا يخفى عليک الآن أنّه يقصد بالنسبة الحكميّة فى كلامه هنا النسبة الكلاميّة.

فالتصور إدراكٌ عَارٍ عن نسبةٍ حكمية[2] كما قلنا.
وأما لو تعلقت النفس بأن هذه النسبة الخبرية واقعة أو ليست واقعة، فهذا الإدراك يسمى تصديقاً. كأن تقول إنَّ النفس أدركت حصول مفهوم النسبة الخبرية: [زيد قائم]، فإدراك النفس لوقوع قيام زيد هو تصديق، وليس تصوراً. وكذلك لو أدركت النفس أن قيام زيد ليس بواقع ولا حاصل، فهذا الإدراك يسمى تصديقاً أيضاً.
فالعلم الذي هو مطلق الإدراك إن تعلق بمفرد كالإنسان سمي تصوراً، وإن تعلق بوقوع نسبة المركب[3] أو عدم وقوعها سمي تصديقاً.
وبناء على ذلك يكون التصديق بسيطاً، وغيرَ مركب، لأنه عبارة عن إدراك وقوع النسبة أو عدم وقوعها. وأما إدراك الطرفين أي الموضوع والمحمول، والنسبة بينهما، فإنما هي شروط لحصول التصديق، وليست هي جزءاً منه، فالشرط غير المشروط.
ولا يخفى عليك أيها القارئ، أن الشرط ليس علةً للمشروط، فلا يلزم من حصول الشرط، حصول المشروط. وكذلك فلا يخفى أيضاً، أن حصول الجزء ليس علة لحصول الكل. هذا هو المذهب المشهور[4] بين المناطقة، وتفرد عنهم الإمام الرازي ومن تبعه[5]، فقال: إن التصديق ليس مجرد ما مرَّ، بل هو عبارة

---

(1) نسبة القيام لزيد هى مثال على ما سميناه نسبة خبريّة كلاميّة. ويجوز أن تسمى نسبة حكميّة بهذا المعنى. ولاحظ أنها هنا تعبّر عن مجرّد تعلّق المحمول بالموضوع أى الخبر بالمبتدأ دون إيقاع أو انتزاع لهذه النسبة أى دون إثبات أو سلب لها.

(2) قوله (إدراكٌ عَارٍ عن نسبةٍ حكمية) لعله يريد أدراكُ عارٍ بإضافة إدراك إلى عار فيكون المعنى إدراك ما لا يشتمل على نسبة حكميّة بمعنى الوقوع أو عدمه. وأمّا إذا جعلت عارٍ صفة لإدراك، فيلزم تقدير مضاف قبل نسبة، فالمعنى إدراكٌ عارٍ عن إدراك نسبة حكميّة. والأولى عندها أن تكون إدراكٌ عار عن الحكم. تدبر.

(3) أى النسبة التى فى ضمن المركب، لأن النسبة لا تكون إلا بين منتسبين ولا تتصور فى مفرد. والمركب هو مجموع المنتسبين مع النسبة بينهما.

(4) أى المذهب القائل بأن التصوّرات الثلاثة: تصور الموضوع، وتصور المحمول، وتصور النسبة بينهما، هى شروط للتصديق غير داخلة فى حقيقته. وأما الإمام رضى الله عنه فجعلها أجزاء= = له، فالتصديق عنده هو المجموع المركب من التصورات الثلاثة، مع تصور رابع وهو تصور أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة، وهذا التصور الرابع عنده هو ما يسميه جمهور المناطقة تصديقاً وحكماً ويجعلونه نوعاً آخر من العلم غير التصوّر. ولك أن تلاحظ أن التصديق عند الإمام هو مجموع التصورات الأربعة، أى الهيئة الاجتماعية منها.

(5) كالإمام الكاتبى صاحب الشمسيّة والإمام قطب الدين الرازى والعلامة السيد الشريف الجرجانى. ويمكن أن نلخّص الفرق بين قول الجمهور وقول الإمام الرازى بما يلى: أولاً: التصورات الثلاثة شروط للتصديق عندهم،

عن إدراك وقوع النسبة أو عدم وقوعها، مضافاً إليه التصورات الثلاثة المذكورة. فيصير التصديق على مذهبِ الإمام مركباً لا بسيطاً، لأنه عبارة عن أربعة أجزاء.
ولا يخفى على الناظر أن التصور يجب أن يكون سابقاً على التصديق، على المذهبين، فالشرط يسبق المشروط، كما أن الجزء يسبق الكل، ونقصد بالسبق السبق في الحصول في الذهن والعقل، فيستحيل إذن أن يحصل في النفس تصديقٌ بشيء قبل أن يحصل تصور ما عن ذلك الشيء.
وهذا ما يطلق عليه العلماء الترتيب الطبيعي [1] بين التصور والتصديق، وما دام الترتيب الطبيعي بين التصور والتصديق هو أسبقية الأول على الثاني، فلهذا يتكل العلماء في كتبهم المنطقية على التصور فيبينونه ويشرحون ما يتعلق به، قبل الكلام على التصديق، فيصبح الترتيب الوضعيّ موافقاً في الكتب والمؤلفات للترتيب الطبيعيّ، وعلى ذلك جرى الناظم.
واعتماداً على ما مرَّ، فإن التصورات هي الأساس في العلوم. وتتلوها التصديقات. فيلزم أن نهتم كثيراً بتصوراتنا عن الأمور، وهذا هو أساس المعرفة الحقيقية.
فكيف تحصل التصورات في نفوسنا، أو بالأصح كيف نستطيع أن نحصل على التصورات المطابقة للأمر في نفسه، لكي تكون تصديقاتنا وتعلقاتنا النفسانية [2] مطابقة للأمر في نفسه أيضاً؟
هذا سؤال مهم جداً كما لا يخفى، فإن المعرفة البشرية انحصرت في التصور والتصديق، فإن استطعنا أن نعرف الطريقة التي ننقد بها تصوراتنا وتصديقاتنا، فنكتشف الخاطئة من الصحيحة، فإننا نكون قد عرفنا الطريق إلى امتلاك المعرفة الصحيحة، ولا يخفى مدى الفائدة المترتبة على ذلك. والجواب عن ذلك اعتاد العلماء أن يوردوه في أواخر الكتب المنطقية، وسموا المبحث الخاص بذلك، موادّ القضايا، وذكروا في ذلك المبحث الأساليب التي تصلنا بها التصورات والتصديقات، ولذلك سوف نلتزم نحن الكلام عليها في أواخر هذا الكتاب.

وهى شطور التصديق عنده. ثانياً: أن التصديق بسيط عندهم، ومركب عنده. وثالثاً: أن الحكم نفس التصديق عندهم، وجزأه عنده. واعلم أن الإمام الرازى إنما خالف المناطقة المتقدّمين لأنه رأى أن الحكم إدراك أى انفعال للنفس، وليس فعلاً لها، وهم قالوا إن الحكم إيقاع النسبة أو انتزاعها فتوهموا كونه فعلاً، فلا يكون إدراكاً عندهم، لأن الإدراك انفعال، والفعل لا يكون انفعالاً. لذلك قسّموا العلم إلى نوعين: تصور وتصديق، تحصلهما النفس تارة بانفعالها وتارة بفعلها. والإمام رأى العلم إدراكاً فحسب، لأنه سواء كان تصوراً أو تصديقاً فهو انفعال للنفس. ومخالفة الإمام فى غاية الوجاهة. والبحث فى هذا الخلاف أكثر ومحاولة التوفيق بين القولين لا يناسب هذا الكتاب المختصر.

(1) وهو كون الشيء بحيث يتوقّف عليه غيره ولا يكون مؤثّراً فيه.

(2) أى بالمعلومات، أى إدراكاتنا لها.

ولكن هذا لا يمنعنا من أن نورد هنا جزءاً مهماً له تعلق بهذا الأمر، وهو أن التصورات لا يمكن أن تكون كلها بديهية، وإلا لحصلت للجميع، ولما اختلف واحد مع غيره في تصوراته، ولما احتاج أحدٌ لأن يحاول اكتساب تصورات جديدة، ومعلوم أن هذا كله واقع لا يمكن إنكاره[1].

وفي الوقت نفسه نقول: إن التصورات لا يمكن أن تكون كلُّها كسبية، أي أننا نحتاج في استحصالها إلى الكسب والنظر، وذلك لأننا لا نشك في امتلاك بعض التصورات دون بذل أي جهد، ولا نظر، ولأن كل نظر يتوقف على مقدمات تصورية يجب كونها متحققة، فلو كانت كل التصورات نظرية لما اكتسبنا أي تصور للزوم الدور أو التسلسل عند ذاك، وهما محالان.
فالحاصل إذن، أن بعض التصورات بديهية، وبعضها نظرية.
وأما الطريق إلى اكتساب التصورات البديهية، فهي الحواس الخمس والوجدان الباطن، والأخبار والتعقل، وسوف نزيد في شرح ذلك في مبحث مواد القضايا.
وأما طريقة اكتساب التصورات النظرية فسوف نشرحها أثناء الكلام على التعريف، وتسمى بالقول الشارح.
وإذا ثبت أن ليس كل التصورات بديهية، فالقول في التصديقات كذلك أيضاً[2]، فبعض التصديقات بديهية، والأكثر نظرية، وتوجد طرق لاكتساب التصديقات البديهية وطرق لاكتساب التصديقات النظرية، وكلها تعود إلى التعقل، وما يتوصل به إلى التصديقات النظرية يسمى قياساً. وسوف يتم توضيح ذلك كله في محله.[3]

---

(1) حاصل استدلاله على امتناع كون جميع التصورات بديهية، أنها لو كانت كذلك فأولاً: لما رأينا البعض يجهل بعضها والبعض يعلمه. وثانياً: لما اختلف الناس فى شىء من القضايا. والثالث: لما جهلنا أمراً من الأمور. فالواقع يكذّب ثلاثة الأمور اللازمة عن ذلك، وببطلان هذه اللوازم نعرف بطلان الملزوم الذى هو ادعاء بداهة جميع التصورات.

(2) وذلك لتوقف التصديق على التصوّر إما توقف الكلّ على الجزء على قول الإمام، أو توقف المشروط على الشرط على قول الحكماء، ونظريّة الشرط تقتضى نظريّة المشروط لأنه لا بدّ من حصوله لحصول المشروط، كما أنّ نظريّة الجزء تقتضى نظريّة الكلّ من حيث إنه مركب من أجزاء لا بدّ من حصولها أيضاً لحصوله.

(3) أقول: فى ترجمة الناظم [أنواع العلم الحادث] لفظ أنواع مخرج للعلم القديم، لأنّ القديم لا تنوّع فيه. فقوله الحادث بعد ذلك زيادة إيضاح للمبتدى. قول الناظم (تصوراً عُلِم) أى علم بالتصوّر أى سمّى به. و(درك نسبة) أى إدراك نسبة، فإن فهمتها النسبة الكلامية فعليك تقدير محذوف بين درك ونسبة هو وقوع، وإن فهمتها النسبة الحكميّة بمعنى الوقوع واللاوقوع فلا داعى للتقدير. تأمل. وقوله (وسم) أى سمّى، و(قدّم الأوّل)

قال:

[أَنوَاعُ الدّلالَةِ الوَضْعِيَّةِ]

24	دَلالَةُ اللَّفْظِ عَلى ما وافَقَهْ	يَـــدْعُونَهَا دَلالَةَ المُطابَقَـــةْ
25	وَجُزْئِـهِ تَـضَمُّناً وَما لَـزِمْ	فَـهْوَ الْتِـزامٌ إِنْ بِعَقْـلٍ الْتَـزَمْ

أقول: إن علم المنطق لا يتعلق بالألفاظ، كما أوضحناه سابقاً، بل هو يتعلق بالمعاني، وبكيفية الوصول إليها من حيث هي علوم ومطلوبات، ولكن ما دامت الطريقة الأشهر بين البشر في توصيل المعاني المكتسبة والعلوم المستحصلة هي اللغات المتكونة من الألفاظ والكلمات[1]، فإن علماء المنطق وضعوا مقدمةً في كتب المنطق يبينون فيها العلاقة بين الألفاظ والمعاني من حيث الدلالة، وذلك لأن الألفاظ مجرد دلالات على المعاني، وليست مولدة لها أصالة، فلذلك بحث العلماء في الألفاظ من هذه الحيثية. والهدف من بحثهم هذا هو ضبط العلاقة الدلالية بين الألفاظ والمعاني بحيث يتم التعبير بالشكل المطلوب والمطابق على ما يريدون بيانه.

تعريف الدلالة وأقسامها:

الدلالة[2] بحسب تعريف المناطقة: كونُ أمرٍ بحيث يفهم منه أمر آخر[3]. وهذا التعريف لا يشترط لتحقق الدلالة أن يفهم الأمر الثاني بالفعل من الأول، ولكن يشترط إمكانية الفهم، فلو لم يفهم لما انتفى كون الأول دالاً، والثاني مدلولاً[4].

والدالُّ ينقسم إلى لفظٍ وإلى غير لفظٍ.

أى التصور، وتقرأ فعل أمر فنصب، أو ماض مبنى للمعلوم فنصب، أو مـاض مبنـى للمجهـول فرفـع. والأول أليقها بناصح للمبتدى. والنظرى والضرورىّ قسما العلم على ما بيّنهما الشارح. والله تعالى أعلم.

(1) قوله (المتكوّنة من الألفاظ) لأن اللغة أعمّ من أن تكون بالألفاظ. وكذا الكلام على ما تقرر فى محلّه.

(2) يقال دلّ دَلالة ودِلالة ودُلولة، وهى بفتح الدال أعلى. والدلالة قيل: هى فهم أمر من أمر. واعترض بأن الدلالة وصف للدال، والفهم وصف للفاهم، فيلزم على هذا التعريف تفسير ما هو وصف لشىء بما هو وصف لغيـره. وأجيب عنه بجواب حسن. فاختار الشارح تعريفاً آخر كى لا يرد عليه هذا السؤال.

(3) قوله (كون أمر..) أى بحالة بحيث يلزم من العلم به العلم بأمر آخر.

(4) أى فى نفس الأمر. فالدليل دليل فى نفسه سواء عرفناه أو لا. فهو دالّ بالقوّة على مدلوله مـا دام دلـيلاً. ثـمّ إنك لو دلّك احمرار وجه أخيك على خجله، فإن احمرار وجهه يسمى دالاً، وخجله مدلولاً، والنسبة بينهمـا دلالة.

فغير اللفظ إما دالٌّ بالعقل كدلالة التغير على الحدوث، أو بالعادة كدلالة المطر على النبات والحمرة على الخجل والصفرة على الوجل[1]، أو بالوضع كدلالة الإشارة باليد أو الرأس مثلاً على معنى "نعم" أو "لا".
واللفظ إما دالٌّ بالعقل كدلالة اللفظ على وجود اللافظ من وراء جدار، أو بالعادة كدلالة "أَحْ أو أُحْ" على وجع الصدر، أو بالوضع كدلالة لفظ أسد على الحيوان المفترس، وهذه الدلالة الوضعية هي المعتبرة في المنطق[2]، فلا يعتبر شيء من الدلالات الأخرى عند المناطقة.

الدلالة اللفظية:

والدلالة الثابتة بين اللفظ وبين المعنى هي دلالة وضعية، بمعنى أنها ليست دلالة عقلية، ولا دلالة عادية، بل وضعية، ومعنى الوضع هنا، هو أن إرادة عاقل مختار خصصت كل لفظ[3] بما يدل عليه.
وعقلنا في هذه الحالة، ينتقل بين اللفظ والمعنى، فالعقل عندما يحضر عنده اللفظ، إما أن يستحضر نفس المعنى الذي وضع اللفظ دالاً عليه، أو أن يستحضر لازم المعنى الموضوع عليه اللفظ[4]، وقد ينتقل إلى جزء من هذا المعنى. فالدلالة الأولى تسمى دلالة مطابقة، والثانية تسمى دلالة الملازمة، والثالثة تسمى تضمنية.
فدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له بتمامه تسمى دلالة مطابقة. ومثالها دلالة كلمة "أسد" على الحيوان المفترس المعروف، ودلالة كلمة التمر على الفاكهة المعروفة. ودلالة الإنسان على "الحيوان الناطق".
وأما دلالة اللفظ على جزء معناه فإنها تسمى دلالة تَضَمُّن، لأن المعنى المدلول عليه متضمَّن في المعنى الموضوع له اللفظ مطابقةً. كدلالة الأسد على ذنبه، والتمر على طعمه أو شكله[5]. والمنزل على الباب

---

(1) وتسمى الدلالة ههنا دلالة طبيعيّة، أو عاديّة، أو قانونيّة.

(2) اعلم أن الوضع معناه جعل الشيء بإزاء شيء آخر بحيث إذا فهم الأول فهم الثاني. وأن المعتبر من كل الدلالات المذكورة في المنطق –كما ذكره الشارح الفاضل– هو قسم واحد من هذه الأقسام ألا وهو الدلالة اللفظية الوضعية. لأن المعتمد المنضبط في المباحثات هو اللفظ المفيد بالوضع. إذ يقل الاختلاف فيه كوسيلة تفاهم بين العقلاء، وهو أضبط الدلالات وأيسرها وأنسبها.

(3) أي مستعمل، لأنّ المهمل لم يوضع ليدلّ على شيء، فلا اعتبار له.

(4) أي علامة وعنواناً.

(5) فيه أنّ هذا خلاف ظاهر عبارات المناطقة من جعلهم اللفظ دالاً بالتضمن على كلّ جزء جزء على حدته من أجزاء المعنى المطابقي للفظ. فالمعتبر عندهم الدلالة على جزء المعنى في الذهن لا باعتبار التشخّص الخارجيّ، وهو الأليق بعلم المنطق الذي لا يعتبر كما ستعرف في دلالة الالتزام اللزوم الخارجيّ. والأمثلة التي مثّل بها الشارح صحيحة باعتبار التشخّص الخارجيّ لا باعتبار المعنى الذهنيّ أو مطلق المعنى لا بقيد وجوده في الذهن أو في الخارج، أعني معنى الأسد، والتمر. وكذا الكلام في دلالة المنزل على الباب، فإن كان الباب جزء المعنى الذي وضع له المنزل بحيث لا يمكن تصور المنزل إلا بتصور الباب كان المثال مقبولاً، وإلا فهو من باب دلالة التضمن بحسب التشخّص الخارجي أيضاً، وهو وإن كان لائقاً بعلم الأصول، فهو هنا خروج عن هذا الفنّ. ويصعب قبوله مع تصريح المناطقة بأن اللفظ دال

لاحتوائه عليه. ويلاحظ في هذه الدلالة أن العقل ينتقل فيها من ملاحظة الكل إلى الجزء. ففيها حركة عقلية ما.

وأما دلالة اللفظ على معنى لازمٍ لمعناه الموضوع له مطابقة، فإنها تسمى دلالة التزام، كما تدل الأربعة على الزوجية[1]، وكدلالة العمى على البصر، لأن العمى هو عدم البصر، فإن استحضر الذهن مفهوم العمى وهو المدلول المطابَقي لكلمة العمى، فإن الذهن ينتقل إلى مفهوم البصر مباشرة.

ويشترط في دلالة الالتزام أن يكون الانتقال بملاحظة العقل لا بمجرد اللفظ[2] أو العادة، فانتقال العقل من المعنى المطابقي إلى معنى لازم عنه عند العقل، فالعقل عندما يتصور معنى الحدوث ينتقل إلى معنى القدم، حتى لو لم يتبادر إلى الإنسان لفظ القدم، ولذلك فإنه عندما يسمع لفظ الحدوث، يفهم مطابقة معنى الحدوث، وينتقل عقله إلى معنى القدم مباشرة.

ولا يشترط في التلازم العقلي أن يكون بين المعنيين تلازم في الخارج أيضاً، بل الأمر في ذلك سواء، أي لو كان تلازم خارجي أيضاً بينهما، أو لم يكن فلا إشكال. فمثال ما بينهما تلازم عند الذهن وفي الخارج الزوجية للأربعة، ومثال ما بينهما تلازم في الخارج ولكن لا تتحقق الملازمة في الذهن السواد للغراب، فكل

بتوسط الوضع، والوضع إنما يكون على المعنى الذهنى أو المعنى مطلقاً لا بقيد الذهن أو الخارج، وكونه على المتشخّص فى الخارج مذهب فاسد كما قرره الشارح الفاضل فى بعض مقالاته. ثم إنهم يصرحون بانحصار دلالة المطابقة والتضمّن، وبرفضهم التوسّع فى دلالة الالتزام لأنها تفضى إلى مدلولات لا حصر لها، فإذا اعتبرنا التشخّص الخارجىّ فى التضمّن فإنه يفضى إلى عدم انضباط هذه الدلالة من نفس الباب، لأنه سيفضى بنا إلى جعل اللفظ دالاً على كلّ جزء من أجزاء مصداقه المتشخص، فلا تنضبط هذه الدلالة لكثرة أجزائه وخفاء بعضها. كما أنّ دلالة اللفظ على جزء المصداق قد تشتبه بدلالة الالتزام الخارجىّ. وكذلك فإن قسمة الدلالات بحسب المدلول تامة، وهو إما الداخل فى الماهية أو الخارج عنها، فإن كان داخلاً فهو إما الكل أو الجزء. الأل المطابقة والثانى التضمّن. وإن كان خارجاً عنها لازما لها فالتزام. واعتبار التشخص الخارجى فى التضمن قد يجعلها خارجة عن الذات وجزءاً منها فى آن. والمدلول الخارج عن الذات لا بدّ أن يكون لازماً للذات لزوماً بيّناً، وإلا لم يصحّ كونه مدلولاً لعنوانها، واعتبار التشخّص فى التضمنيّة على هذا يستدعى كون المدلول لازماً للذات ذهناً وخارجاً، وفيه نقض للقسمة. هذا وإن مناقشة الأمثلة ليست من دأب الفحول، والمثال لا يعدو أن يكون وسيلة لتقريب المفهوم، فما دام كلام الشارح صحيحاً فى توضيحه، فلا يضرّ علمَه وتحقيقَه ما ساقه لتقريب الصورة للمبتدى بمثال فيه ما نبّهنا عليه.

(1) اعلم أنه لا يتم كون لفظ أربعة دالاً على الزوجية بالالتزام لزوماً بيناً بالمعنى الأخص فى الذهن والخارج كما سيمثل به، إلا إذا جعلت معنى الأربعة المطابقىّ هو عدد ذا الزوجين. وعندها فمجرد ذكر الأربعة يستدعى معناها المخصوص هذا أى العدد ذا الزوجين، فكما ترى كان مجرد تصور الأربعة بهذا المعنى مستدعياً لمعنى الزوجية خارجاً وذهناً.

(2) أى كما هى الحال فى دلالة المطابقة. فبمجرد ذكر اللفظ يحضر المعنى.

غراب في الخارج فهو أسود، ولكن لا يوجد تلازم عقلي للغراب مع السواد لأنه يمكن توهم غراب أبيض.[1]

---

(1) اعلم أن اللفظ الدال بالوضع على معنى معين إما أن يدل على تمام ذلك المعنى، أى يدل على ذلك المعنى بعينه وتمامه بحيث لا يخرج شىء من أجزاء المعنى التى اعتبرها الواضع ولاحظها فى مقابلة اللفظ، أو لا يدل على تمام ذلك المعنى. فإذا دل اللفظ على تمام المعنى الموضوع له، سميت الدلالة اللفظية الوضعية دلالة مطابقة. وذلك لتطابق أى توافق اللفظ والمعنى. ومثاله دلالة الإنسان على الحيوان الناطق. والفرس على الحيوان الصهال، = =إلى غير ذلك. ولاحظ أن دلالة المطابقة قد تكون فى المعنى المركب كما فى دلالة الإنسان على الحيوان الناطق فإنه معنى مركب من الحيوانية والناطقية، وقد تكون فى المعنى الذى لا يتصور فيه التركب والتجزؤ، كما نقول لفظ الجوهر الفرد يدل على الجزء الذى لا يتجزأ وهو معنى بسيط غير مركب، وكذلك حين نطلق أسماء الله سبحانه الحسنى عليه، فإنها دالة على الذات الأقدس واجب الوجوب الغنى المنزه المتعالى عن سمات النقص والحدث من التركب والتبعض ونحوهما مما لا يعقل فى القديم.
واعلم أيضاً: أن المطابقة واقعة بين اللفظ المفرد والمعنى البسيط، وواقعة بين اللفظ المفرد والمعنى المركب، وواقعة بين اللفظ المركب والمعنى البسيط، وواقعة بين اللفظ المركب والمعنى المركب. مثال الأول لفظ الجلالة الله على واجب الوجود، ومثال الثانى الإنسان على الحيوان الناطق، ومثال الثالث واجب الوجود على الإله، ومثال الرابع لفظ أصول الفقه على طرق الفقه المجملة.
وأما إذا لم يكن اللفظ دالاً على تمام المعنى الذى وضع له، فإما أن يدل على جزء المعنى الموضوع له، أى بأن يكون المعنى الذى وضع له اللفظ معنى مركباً له جزآن فصاعداً فيدل اللفظ على جزء من أجزاء ذلك المعنى المركب. أو لا يدل حتى على جزء المعنى الذى وضع اللفظ بإزائه. فإذا كان اللفظ دالاً على جزء المعنى الذى وضع هذا اللفظ له سميت الدلالة دلالة تضمنية، لكون الجزء فى ضمن كل المعنى الموضوع له. ولاحظ أن الدلالة التضمنية لا يمكن تصورها إلا فى المعانى المركبة أى ذات الأجزاء، بخلاف المطابقية كما بينته لك. وبقى لتمام القسمة، أن يدلّ اللفظ على معنى لا هو تمام المعنى الموضوع له، ولا هو جزؤه، فيلزم من ذلك أن يدل على شىء آخر خارج عن حقيقة المعنى الذى وضع اللفظ بإزائه ولكنه لازم لها، وهذا القسم من الدلالة هو ما يسمونه دلالة الالتزام. ولا بد فيها من علاقة تلازمية بين المعنى الذى وضع له اللفظ أصلاً وبين المعنى الآخر المراد من اللفظ، وإلا لكان استعمالاً خاطئاً للفظ فى ذلك المعنى، ولا اعتبار به، فلا يجوز مثلاً أن يطلق سلفىّ لفظ الإله ويريد به معنى الجسم، لأن لفظ الإله لا يدل على معنى الجسم بالمطابقة قطعاً حيث لم يوضع لفظ الإله لمعنى الجسم، وكذا لا يدل عليه بالتضمن قطعاً لأن الجسمية ليست جزء معنى الإله، لأن معنى الإله هو المستغنى عن كل ما سواه والمحتاج إليه كل ما عداه، ومن كانت هذه حقيقته سبحانه لا يتصور فيه التجزؤ، لأنه ليس بكلٍ مفتقر إلى أجزائه، لأنه لا يفتقر إلى شىء مطلقاً. وكذا لا يدل عليه بالالتزام لأن الجسمية نعم هى خارجة عن حقيقة الإله ولكنها ليست لازمة من لوازم معناه. وعليه بطل إطلاق الإله على الجسم.
وزيادة فى بيان دلالة الالتزام نقول: هى دلالة اللفظ الموضوع لمعنى معين على معنى آخر خارج عن المعنى الذى وضع اللفظ له أصلاً، ولكن هذا المعنى الخارج عن = =معنى اللفظ لازم لمعنى اللفظ بحسب الوضع. ففى دلالة الالتزام ترى لفظاً دالاً على معنى غير المعنى الذى وضع له اللفظ، ولكنه لازم لذلك المعنى الوضعى الأصلى.

ولاحظ أنه لا بد من اللزوم بين المعنى الوضعى للفظ والمعنى المراد من إطلاقه:
- إما عقلاً، أى فى العقل بحيث إذا أطلق اللفظ دل على لازمه دلالة بينة ولم يصح فى العقل تخلف المعنى المراد اللازم للمعنى الوضعى، ولا انفكاكه عنه، فيصير كأنه معنى مطابقى للفظ، لقرب ذكره عند ذكر اللفظ الذى لزم هو عن معناه.
- أو عرفاً، بأن يندر تصور الملزوم دون تصور اللازم، كدلالة حاتم على الجود، فإن الذهن ينتقل إلى ذكر جوده كلما ذكر. وكدلالة المطر على النبات فإنه إذا ذكر المطر عند أهل البوادى انتقلت أذهانهم إلى وجود النبات فى محل هطوله. وهذا الانتقال وإن كان بالعقل فإن منشأه العرف لا العقل، لجواز تخلفه وبخاصة عن اختلاف العرف، فإن من الناس من تنتقل أذهانهم إلى السيول والكوارث كلما ذكر المطر لشدة ابتلائهم به، كما لا يخفى.
واعلم أن بعض المناطقة لم يعتبروا من الدلالة اللزومية الدلالة العرفية، وبعضهم لم يعتبر فى المنطق إلا دلالة الالتزام البين بالمعنى الأخص واستثنى زيادة على العرفية دلالة الالتزام البين بالمعنى الأعم ودلالة الالتزام غير البين.
أما دلالة الالتزام البين بالمعنى الأخص فهى التى يكفى فيها تصور الملزوم ليحصل تصور اللازم، وضابطها أن يلزم من مجرد تصور الملزوم تصور لازمه، سواء كان هذا اللازم فى الذهن فقط كالبصر للعمى، أو فى الذهن والخارج معاً كالزوجية للأربعة. وأما دلالة الالتزام البين بالمعنى الأعم التى لم يعتبرها البعض فهى التى يحتاج فيها إلى تصور الملزوم واللازم ليحكم الذهن بالتلازم بينهما. وضابطها أن يلزم من فهم الملزوم واللازم الجزم باللزوم بينهما، سواء كان يلزم من تصور الملزوم فقط تصور اللازم كما فى دلالة العدد أربعة على الزوجية، أم لم يلزم كما فى دلالة الإنسان على مغايرته للفرس، فإنه لا يلزم كلما تصور الإنسان أن تتصور تلك المغايرة بينه وبين الفرس، ولكنك إذا فهمت الإنسان وفهمت المغايرة المذكورة، جزم عقلك بالتلازم بينهما.
وأما دلالة الالتزام غير البين التى لم تعتبر، فهى أن لا يلزم من فهم الملزوم واللازم فحسب الجزم باللزوم بينهما، بل يتوقف فيه على إقامة الدليل بياناً للملازمة، ومثالها الملازمة بين العالم والحدوث، فإنك لا تذعن الملازمة إلا بتوسط دليل يبينها، كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث، فيقطع العقل إذا سلم بذلك أن العالم حادث، ويثبت هذه الملازمة.

وكل ذلك من تشددهم فى إطلاق الألفاظ على المعانى، فإن بود المنطقى أن لا يستخدم لفظة إلا فى معناها المطابقى، أى فى المعنى الذى وضعت أصلاً له، ليقلل احتمال وقوع اللبس والخطأ من جهة اللفظ قدر الإمكان، ولمّا تعذّر ذلك بسبب أن التوسع فى الإطلاق على أكثر من= = المعنى المطابقيّ من سمات اللغات، ولأنّ الألفاظ قليلة بالنسبة للمعانى، قبلوا بالتضمّن، واللزوم البيّن بالمعنى الأخص، وترددوا بالذى هو بالمعنى الأعمّ، ورفضوا اللزوم غير البيّن.

ولهم فى تقسيم دلالة الالتزام قسمة أخرى، وهى التى اعتمدها الشارح، ولا تتنافى مع قسمتنا الأولى أى القسمة إلى بين وغير بين. وهى قولهم: اللازم إما أن يكون لازماً فى الذهن فقط أو لا. الأول معتبر وهو كلزوم البصر للعمى، والثانى إما أن يكون لازماً فى الخارج فقط أو لا، الأول غير معتبر وهو كلزوم السواد للغراب، والثانى هو ما كان لازماً فى الذهن والخارج معاً وهو معتبر ومثاله لزوم الزوجية للأربعة.

[فَصْلٌ في مباحِثِ الأَلْفاظِ]

لقد ذكرنا قبل أن المناطقة لا علاقة لهم بالألفاظ، ولكن لما كانت المعاني لا يمكن عادة نقلها إلا بالألفاظ، اهتموا بذكر بعض القواعد المتعلقة بها والتي من المهم لدارس علم المنطق التنبه إليها ومعرفتها. قال:

26	مُسْتَعْمَلُ الأَلْفاظِ حَيْثُ يُوجَدُ	إِمَّا مُرَكَّبٌ وَإِمَّا مُفْرَدُ
27	فَأَوَّلٌ ما دَلَّ جُزْؤُهُ عَلى	جُزْءِ مَعْناهُ بِعَكْسِ ما تَلا
28	وَهْوَ عَلى قِسْمَيْنِ أَعْني المُفْرَدا	كُلِّيٌّ اوْ جُزْئِيٌّ حَيْثُ وُجِدا
29	فَمُفْهِمُ اشْتِراكِ الكُلِّيُّ	كَأَسَدٍ وَعَكْسُهُ الجُزْئِيُّ
30	وَأَوَّلاً لِلذَّاتِ إِنْ فيها انْدَرَجْ	فَانْسِبْهُ أَوْ لِعارِضٍ إِذا خَرَجْ
31	وَالكُلِّياتُ خَمْسَةٌ دُونَ انْتِقاصْ	جِنْسٌ وَفَصْلٌ عَرَضٌ نَوْعٌ وَخاصْ
32	وَأَوَّلٌ ثَلاثَةٌ بِلا شَطَطْ	جِنْسٌ قَرِيبٌ أَوْ بَعِيدٌ أَوْ وَسَطْ

أقول: الألفاظ قبل استعمالها لا يلتفت إليها[1]، لأن المقصود منها هو الإفادة، ولا إفادة قبل الاستعمال، ولذلك نظر المناطقة إلى الألفاظ المستعملة فقسموها إلى قسمين:

ثم إن الناظم قال فى الترجمة (الدلالة الوضعيّة) وفى البيت (دلالة اللفظ) فحذف من كلّ من الترجمة والبيت ما أثبت نظيره فى الآخر. وهو ضرب من الجناس يسمى احتباكاً، وهو من ألطف أنواع البديع. ومنه قوله تعالى: (ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم) أى فلا يعذبهم. وقوله تعالى: (فئة تقاتل فى سبيل الله وأخرى كافرة). وقول الناظم: (وجزئه تضمناً) أى ودلالته على جزئه يدعونها تضمّناً. وقوله (وما لزم) أى ودلالته على ما هو لازم لمعناه الوضعىّ. وقوله (إن بعقل) أى يشترط فى اللازم أن يكون لازماً فى العقل، سواء كان لازماً فى الخارج أو لا، كما بيّناه لک بالتفصيل. والله تعالى أعلم.

(1) لأنا قدّمنا أن اعتناء المنطقيين بالألفاظ لا لذاتها بل من حيث دلالتها بتوسط الوضع على المعانى، والذى لم يستعمل مطلقاً لم يوضع قط، فلا التفات إليه طريقاً للتفهم والتفهيم. بخلاف قليل الاستعمال ونادره فإنه معتبر، بصرف النظر عن حسن استعماله وقبحه.

الأول: المفرد وهو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه، سواء لم يكن له جزء كباء الجر، أو له جزء ولكن لا يدل على معنى[1] كأسماء الأعلام.

والثاني: المركب وهو ما دل جزؤه[2] على جزء معناه، فيخرج ما لا جزء له فهو غير مركب، ويخرج ما له جزء لا يدل على جزء معناه كزيد، فإن حرف الزاي مثلاً لا يدل على جزء من معنى زيد، وكعبد الله[3] وكتأبط شراً والحيوان الناطق[4] حال استعمالها أعلاماً. ولا يقال إن الأعلام الأخيرة يدل على معنى، فإن هذا المعنى المدلول عليه كان قبل جعلها أعلاماً، أما بعده فصارت أجزاؤها كزاي زيد لا تدل على شيء، ودلالتها السابقة صارت نسياً منسياً.

واللفظ المفرد ينقسم من حيث صدقه[5] إلى قسمين: فإن اشترك صدقه على أكثر من واحد بمجرد تعقله فهو "اللفظ الكلي"، فالكلي ما أفهم اشتراكاً بين أفراده بمجرد تعقله[6]، وعكسه وهو ما لا يُفهم الاشتراك بين أفراده بحسب وضعه يسمى "اللفظ الجزئي".

---

(1) أى معنى شىء مما وضع له اللفظ.

(2) أى القريب. لا البعيد. فحين تقول: محمد عالم. فإن (محمد) وكذا (عالم) هما الجزآن القريبان لهذا اللفظ. أما حرف (م) أو (ح) أو (د) أو (مح) إلخ مما يمكنك أن تركبه من حروف اللفظ فإنها أجزاء بعيدة للفظ، فلا تعتبر، وهى مع كونها أجزاءً للفظ فليست مقصودة هنا، لأنا اشترطنا فى الجزء أمراً آخر، وهو أن يدل على بعض معنى اللفظ ككل. وأنت ترى أن أياً من هذه الأجزاء البعيدة ليس بدال على شىء من معنى هذا اللفظ المركب ككل. ولا يشترط فى المركب أن يكون جزآه أو أجزاؤه القريبة منفصلة عن بعضها. فتأمل مثلاً: (سألتک). فإن سأل جزء هذا اللفظ الدال على جزء معناه، وكذلک (ت) المتحركة ضمير السائل. و(ک) ضمير المخاطب وهما جزآن قريبان للفظ مع كونهما متصلين به، وهما دالان على جزء المعنى.

(3) لا تقل لفظ الجلالة (الله) جزء عبد الله، قاصداً أنه كلفظ هو جزء للفظ ككل، وإن كان المعنى صحيحاً، أدباً مع الله سبحانه وتعالى. فتنبه لذلک.

(4) أى على فرض أن ثمّة شخصاً اسمه أى العلم عليه هو لفظ "الحيوان الناطق".

(5) أى من حيث صحة حمله على الأفراد حمل موطأة. فمعنى صدق الإنسان على زيد وعمرو إلخ الأشخاص، هو أنه يصحّ أن تقول زيد إنسان، وعمرو إنسان إلخ. فهذا هو الصدق فى المفردات. وأما صدق النسبة فقد تقدم الكلام عنه.

(6) اعلم أنه إنما صدق الكلىّ على أفراد كثيرة لكونه معنى ذهنياً نفس تصوره لا يجعله مختصّاً بواحد بعينه، فلو كان معنى خارجياً شخصياً كما هى حال الجزئىّ لما أمكن فيه ذلک. وقوله (بمجرد تعقله) أى تصوّره. أى أنّ نفس تصوّره لا يمنع من وقوع الشركة فيه. لا أنّ ما يمنع من وقوع الشركة فيه أمر آخر، كالإله مثلاً فإنه يمنع من وقوع الشركة فيه البرهان على امتناع تكثره، فى حين أنّ نفس تصوره فى الذهن لا يمنع من ذلک. فتدبر. ثم اعلم أن الكلى أعم من أن يدل عليه لفظ مفرد أو مركب. لأن المفرد جزء المركب، فإن كانت الأجزاء كليّة كان المجموع كليّاً. تأمّل. وتقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب ثمّ المفرد إلى كلىّ وجزئىّ، إنما ذلک لنصل إلى الكليّات الخمس التى هى مبادئ التصوّرات لنحكم فهمها وصولاً إلى مقصودنا وهو الأقوال

فمثال الكلي لفظ أسد، ولفظ إنسان، ولفظ حيوان.
فـ (أسد) مثلاً لا ينحصر صدقه على عدد معين من الحيوانات المعروفة.
ولا يشترط في الكلي وجودُ أفراد له، لا واحد ولا أكثر، بل يصح سواء لم يوجد منه فرد مع استحالة أن يوجد منه شيء كالجمع بين الضدين[1] أو مع إمكان أن يوجد منه فرد كبحر من زئبق، أو وجد منه فرد مع استحالة غيره كالإله أو مع إمكان غيره كشمس أو وجد منه أفراد متناهية كالإنسان أو غير متناهية كصفة وموجود وشيء فإنها تصدق على صفات الله تعالى القائمة بذاته التي لا نهاية لأفرادها كما دلت عليه السنة، واستحالة وجود ما لا نهاية له إنما تثبت في حق الحوادث[2].
ومثال الجزئي كلمة (زيد)، فإنها موضوعة لمعنى مشخص لا يتناول غيره ولا يضر عروض الاشتراك اللفظي عند تعدد وضعه لأشخاص كثيرين لأنه باعتبار كل وضع لا يدل إلا على معين مشخَّص.
وقد بحث المناطقة في المعاني الكلية، وصنفوها من حيثيات معينة، والسبب في ذلك أن المعاني الكلية علوم معينة يمكن أن تكون مطلوبة للباحث، وما كان كذلك فإن من شأن المنطق أن يبحث فيه ويحدد النواحي التي يمكن ضبطها ليتم الوصول بها إلى المطلوب.
والحيثيات التي ضبطوا بها المعاني الكلية هي العموم والخصوص، وعلاقة المعنى بالذات المطلوب معرفتها.
فالكلي إن كان له تعلق بالماهية[3]، فإمَّا أن يكون مندرجاً فيها، أو خارجاً عنها: فالأول يسمى ذاتياً، والثاني يسمى عارضاً.
وعلى ذلك يكون الكلي المساوي للماهية أمراً ثالثاً، لا عارضاً ولا ذاتياً. ولكن لو قلنا إن الذاتي ما ليس خارجاً عن الماهية، لكان النوع ذاتياً. ولو قلنا إن العارض هو ما ليس داخلاً في الماهية، وله أحد احتمالين إما أن يكون خارجاً عنها، أو تمامها وهو النوع.

الشارحة. كما ستعرف. واعلم أن وصف اللفظ بالإفراد والتركيب حقيقة ووصف المعنى بهما مجاز، كما أن وصف المعنى بالكليّة والجزئيّة حقيقة ووصف اللفظ بهما مجاز. واعلم أن المجموع المركب من الكليّ والجزئيّ جزئيّ قطعاً. لأن القدر الزائد فى الجزئيّ على الكليّ المقتضى تشخّص المجموع يمنع من وقوع الشركة فى معنى المجموع، فيبطل كليّته.

(1) أى أن الجمع بين الضدين فى محل واحد مفهوم كليّ لأنه صادق على كلّ ضدّين مجتمعين فى محلّ واحد. ولكن لا مصداق لهذا الكليّ البتّة، لأنه يستحيل أن يوجد ضدان مجتمعان فى محلّ واحد.

(2) يعنى فلا تستبعد ثبوتها فى حق القديم سبحانه وتعالى. لأن الدليل دلّ على استحالة وقوع ما لا نهاية له من الحوادث فى الوجود دفعة أو على التعاقب، ولكن لا دليل على امتناع صفات وجوديّة لانهاية لها للبارى جلّ وعزّ.

(3) أى بأن يكون هو هى أو بعضها أو خارجاً عنها عارضاً لها سواءً كان مختصاً بها أو عاماً لها ولغيرها وسواء كان لازماً لها أو مفارقاً، على ما سيفصّله. وفيه إشارة إلى أنّه ليس شرطاً فى الكليّ أن يكون متعلّقاً بماهيّة. وقد تأملته فوجدته سديداً، فإن مفهوم الكليّ أعنى المنطقيّ لا يدخل فيه كونه متعلّقاً بماهيّة ما. فتدبّر.

والأقرب إلى القبول أن يقال العارض هو الكلي الخارج عن الماهية، والذاتي هو كلي ليس بخارج عنها، فيندرج النوع[1] في الذاتيات.

وعلى كل حال فالنوع بالنسبة للماهية هو عينها، ولا نعرف نحن الشيء بنفسه، بل نعرفه إما بأجزائه أو بما هو خارج عنه. ولو عرفناه بنفسه لكنا نَعْرِفه، والمفروض أننا نبحث عن معرّف له[2]. ولكن هذا التعريف أي بما هو عينه لا يضر هنا، لأن المعرَّفَ معلوم على سبيل الإجمال، والمعَرِّف معلوم تفصيلاً، فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه، كأن نقول الإنسان حيوان ناطق، فالإنسان مساو لقولنا حيوان ناطق، ولكنه[3] مجمل، والتعريف مفصَّل، والأمر سهل.

أقسام الكليّ:

وقد قسم المناطقة الكليات إلى خمسة أقسام[4]، وذلك بملاحظة النسبة بينها وبين الماهية.

الجنس:

وهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو، مثاله (الحيوان)، فإنه يقال على الإنسان والفرس والحمار، ويصدق عليها في جواب قول القائل: ما الإنسان والفرس والحمار؟[5] فيقال في الجواب: حيوان.

وإن شئت قلت في تعريف الجنس: هو جزء الماهية الصادق عليها وعلى غيرها[6].

---

(1) لأن النوع هو عين الماهيّة، أى مجموع الجنس والفصل، وهو بهذا المعنى غير خارج عنها الماهية، فيكون كليّاً ذاتيّاً.

(2) حاصله سؤال وارد على التعريف بالماهيّة أى بالجنس والفصل، وهو أنكم أيها المناطقة تقولون مثلاً الإنسان: حيوان ناطق، وهذا عين ماهيّته، فأنتم تعرّفون الشىء بنفسه. فإذا فعلتم ذلك فإما أن يكون الشىء معلوماً عندكم أو لا. إن كنتم تعرفونه فلا داعى لتعريفه إذ لا يطلب المعلوم بل المجهول، فطلب تحصيل الحاصل عبث. وإن كنتم لا تعرفونه فتعريف الشىء بنفسه باطل لأنه لا يفيدنا معرفته، لبقائه مجهولاً. وأجاب عنه الشارح بقوله هذا لا يضرّ إلخ.

(3) أى لفظ الإنسان.

(4) لأنه إما ذاتىّ وإما عرضىّ. ثم إن الذاتى إما أن يكون عين الماهيئة أو جزأها، الأول هو النوع، والثانى إما أن يشترك بين الماهيئة وبين غيرها وهو الجنس، أو يختص بها وهو الفصل. والعرضى مثل الذاتى فى ذلك فإن اختص بالماهيئة فهو الخاصة، وإن كان مشتركاً بينها وبين غيرها فهو العرض العام. فالأقسام أربعة جنس وفصل وعرض عام وعرض خاص (أو خاصة) على الترتيب. فتمت الكليات المتعلّقة بالماهيّات خمسة أقسام.

(5) لاحظ أنّ السؤال قد جمع بين ثلاثة أشياء لكلّ منها ماهية مختلفة.

(6) تعريف الجنس على المسامحة هو: الكلى الذاتى المجاب به عن سؤال ما هو، المشترك بين كثيرين مختلفين فى الحقيقة. كالحيوان للإنسان على ما بيّن الشارح، فإنك لو سئلت عن كل منهما ما هو من حيث اشتراكه مع غيره من الحقائق كان جوابك (هذا حيوان) صحيحاً. ويخرج بذلك الفصل لكونه غير مشترك بين كثيرين مختلفين بالحقيقة بل بين متفقين فى الحقيقة، ومن نفس الباب يخرج النوع لأنّه خاص بكل ماهية

الفصل:

وهو جزء الماهية الصادق عليها في جواب أي شيء هو، المميز لها عن غيرها، كالناطق بالنسبة للإنسان.[1]

العرَضُ العام:

وهو الكلي الخارج عن الماهية الصادق عليها وعلى غيرها، كالماشي بالنسبة للإنسان ولا يقع العرض العام في الجواب.[2]

النوع:

وهو الكلي المقول على كثيرين متحدين في الحقيقة في جواب ما هو، كـ(إنسان)، فإنه يصدق على زيد وعمرو وبكر، فيقع جواباً عنها في مثل قولك: ما زيد وعمرو وبكر؟ فيقال في الجواب: إنسان.[3]

الخاصة:

وهي الكلي الخارج عن الماهية الخاص بها كالضاحك للإنسان.[4]

أقسام الجنس:

ماهيّة. ويخرج بذلك العرضان العام والعرض الخاص أو الخاصة لكونهما ليسا بذاتيين. وكذلك يخرج الفصل والعرض الخاص لكونهما يقالان فى جواب أى شىء هو فى ذاته أو عرضه. وخرج العرض العام أيضاً لكونه لا يقال فى الجواب أصلاً. فيبقى الجنس، وهو المطلوب تصوره بهذا التعريف.

(1) يقال فى تعريف الفصل: هو الكلى الذاتى المجاب به عن سؤال أى شىء هو، المشترك بين متفقين فى الحقيقة. فتقول أى شىء زيد وعمرو وبكر، فيقال ناطقون. وتأمل كيف خرج به الجنس والنوع والعرضان. ومثال الفصل الناطق للإنسان، ومعنى النطق ليس هو الكلام اللفظى، بل التعقل كما بيّناه لك، وهو أخصّ خصائص الإنسان. وكذا الصهال للفرس، والنهاق للحمار.

(2) ويقال فى تعريف العرض العام: كلى عرضى يقال على ما تحت حقائق مختلفة. كالمتنفس تقال للإنسان وكل حيوان ونبات. وقد خرج به بقية الكليات لو تأملت. وأما قوله إنّه (لا يقع فى الجواب) أى الجواب عن السؤال بما أو أيّ. فلا تفهم منه أنّه لا يقع فى جواب سؤال مطلقاً. فهو يقع مثلاً فى جواب السؤال بكيف، فتقول: كيف فلان؟ فيقال لك بصحة جيّدة. ولا يخفى عليك أن صحة البدن عرض عام غير مختص بماهيّة معيّنة.

(3) يقال فى تعريف النوع: هو الكلى الذاتى المجاب به عن سؤال ما هو، المقول على كثيرين متفقين فى الماهية. وانظر كيف تخرج بقية الكليات. ومثاله تمام كل ماهية. ولاحظ أنه عندما سأل بما هو هنا أتى بثلاثة أشياء متفقة فى الماهية. وقسموه إلى حقيقى وإضافيّ، فلعلّك تبحث عن ذلك.

(4) الخاصة: كلى عرضى يقال على ما تحت حقيقة واحدة كالضاحك للإنسان. ويقال إنه يأتى فى جواب أى شىء هو فى عَرَضه، كما أنّ الفصل يكون جواباً لأى شىء هو فى ذاته. تدبر.

أولاً: جنس قريب، وهو ما لا جنس تحته بالنسبة إلى الماهية المراد تعريفها به، بل يكون تحته الأنواع كالحيوان لا جنس تحته وإنما تحته الأنواع كالإنسان والفرس ونحوهما.

ثانياً: جنس بعيد وهو ما لا جنس فوقه وتحته الأجناس، كالجوهر.

ثالثاً: جنس متوسط وهو ما فوقه جنس وتحته جنس، كالجسم فإن فوقه الجوهر وتحته الحيوان.[1]

وقد اهتم المناطقة بتعريف هذه المعاني الكلية الذاتية والعرضية، لأنهم سوف يستعملونها بعد ذلك في تعريف الماهيات المطلوبة.[2]

(1) ويقال للجنس القريب أيضاً سافل إذ هو أسفل ما فوقه وليس تحته جنس بالنسبة للماهية، كالحيوان للإنسان. وثَمّ قسم آخر للجنس وهو المنفرد، وهو ما ليس تحته جنس ولا فوقه جنس. ولا مثال عليه. وافتراضه ممن قال به تتميماً للقسمة. والفصل أيضاً قسموه إلى قريب إن ميّز الشيءَ عما يشاركه فى الجنس القريب، وبعيد إن ميّزه عما يشاركه فى الجنس البعيد.

(2) وقول الناظم (فأولُ) أى المركّب. وقوله (جُزُءِ مَعْـ) بضمّ الزاى كما قرأ حمزة عن شعبة، وهى تفعيلة عروضيّة من الرجز تدعى المخبول، صورتها متحرك ثلاث مرات، فمتحرك فساكن (مُتَعِلُنْ). وبالرموز ب ب ب – ولو قرأتها بتسكين الزاى لم يستقم الوزن، لخروجه عن جميع صور تفعيلات الرجز، فجرّبه لتعرف. وقوله (كلىٌّ او جزئىٌّ) همزة أو وصل، جزئىُّ بضمة لا بتنوين، منعت من الصرف لضرورة الوزن. قوله (كأسد) أى فى كونه يطلق على كلّ أسد، ولا تفهم منه أنه كان كليّاً لأنه يطلق على الرجل الشجاع والحيوان المفترس، كما وقع فيه بعض المبتدئين. قوله (وأولاً) أى الكلىّ لأنه قال قبله كلىّ أو جزئىّ، وقوله (للذات) أى الماهيّة. وقوله (إن فيها اندرج فانسبه أو لعارض إذا خرج) يعنى إذا كان الكلىّ داخلاً فى الماهيّة فانسبه للذات أى قل ذاتىّ. أو انسبه لعارض أى قل: عرضىّ إذا خرج عن الماهيّة أى لم يكن جزأها أو كلّها. وقوله (والكليات) بتخفيف الياء لا بتشديدها للوزن، فانتبه عند قراءتها. وقوله (وأولٌ ثلاثة) يعنى أن الجنس ثلاثة أقسام. وقوله (بلا شطط) أى دون تجاوز للحد، أى بلا زيادة ولا نقصان، وكأنه يشير إلى القسم الرابع الذى ذكرناه وهو المفرد بأنه لا اعتبار به. والله تعالى أعلم.

[فَصلٌ في بَيَانِ نِسْبَةِ الأَلْفاظِ لِلْمَعاني]

هذه قسمة أخرى للألفاظ بحسب دلالتها على المعاني. ولعله يمكن القول بأن هذه الأقسام إنما هي للمعاني أصالة.

قال:

33	[وَنِسْبَةُ الأَلْفاظِ لِلْمَعاني	خَمْسَةُ أَقْسَامٍ بلا نُقْصانِ
34	تَواطُؤٌ تَشَاكُكٌ تَخالُفُ	وَالاشْتِراكُ عَكْسُهُ التَّرادُفُ
35	وَاللَّفْظُ إِمَّا طَلَبٌ أَوْ خَبَرٌ	وَأَوَّلٌ ثَلاثَةٌ سَتُذْكَرُ
36	أَمْرٌ مَعَ اسْتِعْلا وَعَكْسُهُ دُعا	وَفي التَّساوِي فَالْتِماسٌ وَقَعا]

أقول: اللفظ إما كلي أو جزئي، والأول إن كان معناه واحداً: فإما أن يكون متساوياً في أفراده فهو المتواطئ، وهو لا يختلف في أفراده، ويسمى ذلك المعنى متواطئاً لتواطؤ أفراده، أي توافقها فيه، فإن أفراد الإنسان كلها متوافقة في معناه من الحيوانية والناطقية، وإنما الاختلاف بينها بعوارض خارجية كالبياض والسواد والطول والقِصَر.

فإن كان معناه مختلفاً[1] في أفراده كالنور فإن معناه في الشمس أقوى منه في القمر، وكالبياض فإن معناه في العاج أقوى منه في الثوب، فالنسبة بينه وبين أفراده تشاكك، ويقال للمعنى مشكّك لأن الناظر إذا نظر في الأفراد باعتبار أصل المعنى[2] ظنه متواطئاً، وإذا نظر فيها باعتبار التفاوت ظنه مشتركاً، فحصل له التشكك[3].

ويسمى اللفظ في الأول متواطئاً كمعناه، وفي الثاني مشككاً كمعناه[4].

وإذا نظر[5] بين معنى اللفظ وبين معنى لفظ آخر، فإن لم يصدق أحدهما على شيء مما صدق عليه الآخر فالنسبة بينهما التخالُفُ، أي التبايُنُ، كالإنسان والفرس، ويسمى معنياهما متباينين كلفظيهما[6].

---

(1) أى بالشدّة والضعف.

(2) أى المعنى الذى يصحح إطلاق اللفظ الموضوع بإزائه عليه.

(3) أى التردّد بين التواطؤ والاشتراک أى بين كون المعنيين متفقين أو مختلفين، وذلک تبعاً لجهة نظره.

(4) لأن الاتفاق والتشكيک فى المعنى لا فى اللفظ.

(5) أى إلى النسبة أى العلاقة بين معنيى لفظين مختلفين.

(6) لأن شرط التباين اختلاف اللفظين والمعنيين، وهو الأصل فى كلّ لفظين مختلفين، واختلاف اللفظين أظهر من اختلاف المعنيين. فكانت التسمية تبعاً لاختلافهما أولى. والله أعلم.

واللفظ المفرد إن تعدد معناه كعين للباصرة والجارية، وكَمَحْفِدْ لطرف الثوب وللقدح الذي يُكال به، فالنسبة بينه وبين ما له من المعاني الاشتراك، لاشتراك المعنيين في اللفظ الواحد. وإن تعدد اللفظ واتحد المعنى كالإنسان والبشر فالنسبة بين اللفظين الترادف.[1]

الخبر والإنشاء

اللفظ المستعمل إن أفاد الطلب كـ(اضرب) و(لا تقم)، فهو يسمى طلباً، وإن احتمل الصدق والكذب[2]، نحو زيد قائم، فهو يسمى خبراً.

والطلب[3] يقسم إلى ثلاثة أقسام: فإن كان مع استعلاء وهو إظهار الطالب العلوّ على المطلوب منه[4]، فهو أمرٌ، وإن كان الطلب لا مع استعلاء بل مع خضوع وإظهار الطالب الانخفاض عن المطلوب منه[5] فإنه يسمى دعاءً، وفي حال إظهار الطالب المساواة للمطلوب منه[6] فهو التماسٌ. والغرض من التقسيم بيان الخبر، لأن المنطقي لا يبحث إلا عن الخبر، ولا بحث له عن الطلب بأقسامه.

---

(1) وتلخيص القسمة كما يلى: اللفظ إما واحد أوْ أكثر. وعلى كل فالمعنى إما واحد أو أكثر. فالأقسام أربعة. الأول اللفظ الواحد الدال على معنى واحد، أى أن جميع مصاديقه متفقة الحقيقة، ويسمى كلياً متواطئاً. والثانى اللفظ الواحد الدال على أكثر من معنى، أى أن له مصاديق متعددة مختلفة فى الحقيقة، ويدعى كلياً مشتركاً بصيغة اسم الفاعل جرياً مع باقى الصيغ فى هذا الباب. وإن تكثر اللفظ ودل الجميع على معنى واحد سمى اللفظ مترادفاً وكذا إخوته، أى أن مصاديق الأول هى عينها مصاديق الثانى. وإن تكثر اللفظ والمعنى فهذان كليان متباينان أو متخالفان. لأن لكل منهما لفظاً خاصاً به ومعنى خاصاً به. فلكل من المتباينين مصاديق تختلف عن مصاديق الآخر كما أنّ له لفظاً مختلفاً.

(2) لذاته، أى بقطع النظر عن شيء غيره من برهان ونحوه، كما سيجىء بحثه بالتفصيل فى تعريف القضية.

(3) أى الطلب بالفعل، وهو نوع من الطلب لا مطلق الطلب المبحوث عنه فى علم المعانى.

(4) أى وإن كان الطالب أدنى منه كالعبد لسيّده من حيث هو عبده، ووزير الملک له من حيث هو وزيره، والجاهل للعالم من حيث هو جاهل.

(5) أى وإن كان الطالب أعلى من المطلوب منه كالسيد من عبده من حيث هو سيده، والملک من وزيره من حيث هو كذلک.

(6) سواء كان مساوياً له كالعبد مع العبد والسيد مع السيد أو أدنى منه أو أعلى كما مرّ. فالضابط فى الأمر الاستعلاء لا العلوّ، وفى الدّعاء إظهار الانخفاض، وفى الالتماس إظهار التساوى هذا ما يفيده ظاهر كلام الشارح، على ما فيه.

ثمّ إنّ المصنّف ذكر خمسة أقسام من نسب الألفاظ للمعانى، وترک ثلاثة، وهى التساوى والعموم والخصوص مطلقاً، والعموم والخصوص من وجه. وهى فى غاية الأهميّة وتنبنى عليها كثير من الأبحاث الشريفة. فنذكرها لک على وجه الاختصار بما يلائم هذا الكتاب فى جميع أبحاثه، ونترک للمجتهدين البحث. فاعلم أنّ ضابط المتساويين أن يتحدا مصداقاً ويختلفا مفهوماً أى معنىً كالكاتب بالقوة والضاحک بالقوة، فكل منهما من خواص الإنسان، فكل كاتب ضاحک، وكل ضاحک كاتب، مع أنّ مفهوم الضاحک غير مفهوم الكاتب. وضابط ما بينهما عموم وخصوص بإطلاق أن يجتمعا فى بعض المواد وينفرد كلّ منهما فى البعض الآخر. كما فى الإنسان والأبيض، فإنهما يجتمعان فى زيد الأبيض، وينفرد الإنسان فى عمرو الأسود، وينفرد الأبيض

[فَصْلٌ في بَيانِ الكُلِّ والكُـلِّيَّةِ وَالجُزْءِ وَالجُزْئِيَّةِ]

ومناسبة الكلام على هذه المعاني، هي أنها تشترك مع الكلي والجزئي في المادة[1]. فقال:

37	الكُلُّ حُكْمُنا عَلى المَجْمُوعِ	كَكُلِّ ذاكَ لَيْسَ ذا وُقُوعِ
38	وَحَيْـثُما لِـكُلِّ فَـرْدٍ حُكِـما	فَإِنَّـهُ كُـلِّيَّـةٌ قَـدْ عُلِـما
39	وَالحُكْمُ لِلْبَعْضِ هُوَ الجُزْئِيَّةْ	وَالجُـزْءُ مَعْرِفَتُـهُ جَلِيَّـةْ

أقول: فإن كان حكمنا على جملة الأفراد من حيث كونها مجموعة، بحيث لا يستقل فرد منها بالحكم فهو الكلّ، كقولنا: كلُّ بني تميم يحملون الصخرة العظيمة، أي هيئتهم المجتمعة من الأفراد لا كل فرد منهم على حدته، ومنه قوله تعالى: (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)، فإنه حكم بالحمل على الهيئة المركبة من الكل أي من الثمانية مجتمعين، لا على كل منهم باستقلاله.

ومثَّلَ له الناظم بقوله عليه الصلاة والسلام: (كل ذلك لم يقع)، عندما قال له ذو اليدين[2]: أقصرت الصلاة أم نسيت؟ وكون الحديث من باب الكل[3] يقتضي- أن يكون المقصود نفي القصر- والنسيان

فى العاج. وضابط ما بينهما عموم وخصوص من وجه أن يجتمعا فى بعض المواد وينفرد أحدهما فقط فى بعضها. كما فى الإنسان والحيوان. فهما مجتمعان فى كلّ إنسان، وينفرد الحيوان وحده فى باقى أنواع الحيوان. ولعل المصنف لم يذكر هذه الثلاثة الأخيرة لأن الأول قد يندرج فى الترادف، والثانى والثالث فى التباين، على ما قيل. فتأمّل.

(1) أى فى أصل الاشتقاق. بحيث يحصل كلّ من مشتقاتها منها بالقوة. كالخشب مادة للكرسىّ والسرير. وفائد هذا الفصل هو أنّا علمنا أنّ المفرد كلىّ وجزئىّ. ولكن ههنا مصطلحات جديدة لا بدّ من توضيح المقصود بها لكى لا تشتبه على المبتدى مع الكلىّ والجزئىّ. فثمة اشتراك بين الجزئىّ والجزء والجزئيّة فى حروف صيغها، وكذلك الحال بين الكلىّ والكلّ والكليّة. وقد عرفت معنى الكلىّ والجزئىّ، فبقى أن تعرف معنى هذه الأربعة الجديدة المذكورة فى هذا الفصل، وأن تعرف العلاقة بين كلّ اثنين اثنين منهما. وللمجتهد أن يجمع ستة تعريفاتها، ثمّ يعمل جدولاً لكلّ اثنين منهما للتفريق بينهما، ثمّ يصنع جدولاً واحداً يضعها جميعاً فيه تكون أعمدتها جهات الافتراق والالتقاء بينها. فاجتهد.

(2) رضى الله عنه، صحابى اسمه الخرباق بن عمرو.

(3) أى أنّه حكم على مجموع أمرين هما القصر والنسيان من حيث هما كذلك. والحكم إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه. فإن كان المحكوم عليه كلياً كان الحكم كلياً، وإن كان جزئياً فالحكم جزئىّ، ومن الجزئىّ ما هو كل

مجتمعين، لا نفي كل على حدته، وهذا تأويل مرجوح[1]، والراجح أن المقصود نفي كلٍّ من القصر والنسيان على حدته، فيكون سلباً كلياً[2]، لأن السؤال بأم[3] عن أحد الأمرين لطلب التعيين، فجوابه إما بالتعيين وإما بنفي كل منهما، لا بنفي اجتماعهما، لأن السائل لم يعتقد الاجتماع، وإنما اعتقد ثبوت واحد منهما.

ولأنه قد روي أن ذا اليدين قال له: (بل بعض ذلك قد كان)، وهذا إنما يناقض نفي كل منهما لا نفي اجتماعهما، لما تقرَّر من أن الموجبة الجزئية إنما تناقض السالبة الكلية[4]، ولأن القاعدة الغالبة أن (كل) إذا تقدمت على النفي كان الكلام من عموم السلب، وكل متقدمة هنا في كل ذلك لم يكن، فيكون السلب عاماً لكل فرد بحسب الظن لا بحسب الواقع، فلا كذب، وحينئذ فتمثيل الناظم بهذا المثل غير صحيح[5].

وإذا كان الحكم على كل فرد فرد فهي كلية، نحو قوله تعالى: (كل نفس ذائقة الموت)، وقولنا: (لا إله إلا الله)، وهذه قضية سالبة كلية، وهي من باب عموم السلب أي عمومه لجميع أفراد الإله غير الذات العلية المستثناة استثناء متصلاً لدخول المستثنى في المستثنى منه بحسب الوضع لأنه موضوع لما يعم المستثنى[6] وغيره وإن كان خارجاً منه بحسب الإرادة، لإرادة المتكلم بهذه الجملة خروج الذات العلية من الإلهية المنفية، بقرينة الاستثناء، فيكون من العام الذي أريد به الخصوص.

من حيث ما هو مؤلف من أمور ينظر لها من حيث ما هى مجموع لا يستقل أحد أجزائه بالحكم المحكوم به عليه. ولخصوصيّته واشتراكه فى المادة مع الكليّ أفرد عن القضيّة الجزئيّة تكثيراً للفائدة. فالكل فى الحقيقة ليس حكماً بل هو موضوع القضية، وتسمية الحكم أو القضية به من باب تسمية الشىء باسم متعلَّقه.

(1) لأنه لم يتألّف من القصر والنسيان كلّ، من معرفتنا بما حصل، وتقتضى بلاغة النبى صلى الله عليه وسلّم أن يطابق مقاله مقتضى الحال وجوابه السؤال، ولو تألف لكان المعنى أن النبى عليه السلام ينفى المجموع من النسيان والقصر، أى كأنه قال إنه لم ينس حال قصره.

(2) أى يتناول بالنفىّ جميع جزئياته. وهما هنا القصر والنسيان كلّ على حدة.

(3) ولو سأل بـ (أو) لأمكن تقدير أنه يسأل عن الهيئة الاجتماعيّة من القصر والنسيان.

(4) كما ستعرف فى باب أحكام القضايا. وقوله (الموجبة الجزئيّة) أى القضية التى أجاب بها ذو اليدين ليناقض قوله عليه السلام، وهى (بعض ذلک –أى القصر أو النسيان- قد وقع)، وقوله (السالبة الكلية) وهى قول النبىّ صلى الله عليه وسلم (كل ذلک لم يقع) والمساوية لعبارة المنطقيين (لا شىء من ذلک –أى القصر والنسيان- قد وقع).

(5) قوله (بحسب الظن) أى لأن الجواب إنما يكون بحسب الاعتقاد وغلبة الظن. وقوله (المثل غير صحيح) لا يقدح فى الناظم إذ البحث فى المثال ليس من دأب الفحول. ويلوح لى والله أعلم أنّ العلماء يقصدون وضع المسامحات فى كتب المبتدئين، وبعض الوجوه الضعيفة لحث الطالب على الاعتراض، فيكثر البحث وتزداد الفائدة، وإلا فإنک تجدهم فى الحواشى والمطولات فى غاية التدقيق لا تفوتهم مثل هذه الأمور. فلا يُظنّ أن العلماء وبخاصة المحققين منهم تخفى عليه أخطاء واضحة يمكن للمبتدى أن يكشفها. والله أعلم.

(6) قوله (المستثنى) أى معنى لفظ الجلالة (فى المستثنى منه) أى مفهوم الإله (بحسب الوضع لأنه) أى لفظ الإله (موضوع لما يعمّ المستثنى) أى معنى لفظ الجلالة (وغيره) من معانى الإله لغة.

وإذا كان الحكم للبعض، فتسمى القضية جزئية، نحو قولنا بعض الإنسان كاتب، وليس بعض الإنسان بكاتب.

وأما الجزء فهو واضح، وهو ما تركب منه ومن غيره كلٌّ، كالحيوان فهو جزء بالنسبة للإنسان، لتركب الإنسان منه ومن الناطق، ويسمى ذلك جزءاً طبيعياً، وكالسقف بالنسبة إلى البيت، لتركبه منه ومن الجدران، ويسمى ذلك جزءاً مادياً.(1)

---

(1) حاصل كلامه فى الجزء أنه وحدة بناء الكل، وأنه ينقسم إلى جزء معقول وهو ما سمّاه جزءاً طبيعيّاً، ومثل عليه بالحيوان للإنسان فإنه جزء ماهيّته المعقولة من طبيعته وهى صورته النوعيّة، وهو كما ترى كلىّ إلا أنه يسمى جزءاً، لأن الجزء المعفول لا ينافى مفهوم الكلىّ، بخلاف قسمه الثانى وهو الجزء المحسوس لأنه متشخص يمنع تصوره من الاشتراک فيه فلا يمكن أن يكون المحسوس من حيث هو كذلک كلياً بل هو جزئى، وسمّاه جزءاً مادياً، لأن المحسوس لا يكون إلا مادياً. ولک أن تلاحظ أنّ الكلّ مثل الجزء فى ذلک، إما أن يكون معقولاً أو محسوساً. فتفكرّ. والكل قد ينظر إليه فقط من حيث إنه= =مجموع الأجزاء، وقد ينظر إليه من حيث ما هو مجموعة من الأجزاء بينها نسب معينة، وقد ينظر إليه نظرة أخص من ذلک وهو كونه مجموعة من الأجزاء ذات نسب معينة بينها، تقتضى له تلک النسب كيفية معينة. والأحكام على الكل تبعاً لذلک قد تختلف باختلاف الاعتبارات. فتنبه.

ثم اعلم أن الكلى مفهوم لا يمتنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه كحيوان، سواء استحال وجود شيء من أفراده فى الخارج أو أمكن وجد أو لم يوجد كاجتماع الضدين فى محل واحد، أو جاز ولم يوجد كجبل من ذهب، أو وجد منه فرد واحد مع إمكان غيره كشمس مجموعتنا الشمسية، أو وجد منه فرد واحد مع استحالة غيره كواجب الوجود سبحانه، أو كان كثيراً متناهياً كالإنسان، أو كثيراً غير متناهٍ كالعدد كما ذكرناه سابقاً. والكل المحسوس يمتنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، بمعنى أنه لا يصدق على كثيرين كلّ على حدته، وسواء وجد فى الخارج أو فى الذهن فإنه لا بد أن يكون متناهى الأجزاء. والكل يتقوم بأجزائه ولا يحمل عليها كطاولتى تتقوم بسطحها وأرجلها ولا يجوز أن يقول عن رجلها طاولة. بخلاف الكلى فإنه يحمل على جزئياته ولا يتقوم بها كالإنسان يقال زيد إنسان وعمرو إنسان ولا يقال يتقوم الإنسان بعمرو وبكر وزيد و... إلخ. والكل قابل للوجود فى الخارج، ولا شيء من الكلى بموجود فى الخارج من حيث هو كلىّ. وأجزاء الكل متناهية وجوباً لما أن مجموع المحدود والمعدود والمتناهى محدود ومعدود ومتناهٍ، وجزئيات الكلى غير متناهية لا ذهناً ولا خارجاً لا دفعةً. فإن الذهن لا يتصور غير المتناهى على التفصيل دفعة، ولا يوجد غير المتناهى فى الوجود دفعة، بل على التعاقب. وقد نبه الإمام الرازى رضى الله عنه فى المباحث المشرقية فى الفصل الخامس عشر فى الفرق بين الكل والكلى، وذلک من أوجه:

الأول: أن الكل من حيث هو يكون موجوداً فى الخارج، وأما الكلى فلا وجود له إلا فى الذهن.

الثانى: الكل يعد بأجزائه، والكلى يعد بجزئياته

الثالث: الكلى يكون مقوماً للجزئى، والكل يكون متقوماً بالجزء

الرابع: أن طبيعة الكل لا تصير هى الجزء، أما طبيعة الكلى فإنها تصير جزئية. مثلاً: الإنسان إذا صار هذا الإنسان [أى المشار إليه المتشخص المتعين كزيد مثلاً]

الخامس: أن الكل لا يكون كلاً فى كل جزء وحده، والكلى يكون كلياً لكل جزء وحده لأن الإنسان يصدق على الشخص الواحد. [تنبه إلى أن قوله لكل جزء أى لكل فرد من أفراد الكلى أى لكل جزئى من جزئياته أى مصداق من مصاديقه]

السادس: أن الكل أجزاؤه متناهية، والكلى جزئياته غير متناهية

[فَصْلٌ في المُعَرِّفاتِ]

بيان المعاني الكلية والألفاظ الدالة عليها، يعتبره العلماء مقدمةً آلية يلزم تحقيقها لتأليف الأقوال الشارحة التي تبين للمريد مفاهيم الماهيات المطلوب له معرفتها.

وهذه الأقوال الشارحة تسمى (معرِّفات)، وسوف نبين أقسام المعرفات في هذا الفصل.

عندما نريد أن نعرف بعض الماهيات، فإن هناك طريقتين لتحقيق ذلك:

إما أن نسلط نظرنا على نفس الماهية، فنعمل فيها بعض طرق البحث والنظر من سبر وتقسيم، حتى نعلم من ماذا تتألف، أي ما هي المعاني الذاتية التي تتألف منها، وتسمى هذه الطريقة بالحدِّ.

أو أن نُعمل نظرنا للكشف عن الأمور التي تميزها عن غيرها من الماهيات والأمور الغريبة عنها، وتسمى هذه الطريقة بالرَّسْمِ.

فإننا إن استطعنا معرفة المعاني الذاتية لها، تتحقق معرفتنا بها، وبعد معرفتها من هذه الحيثية تميز عندنا حداً. وإن استطعنا معرفة الأمور التي تميزها عن غيرها يتحقق تمييزنا لها أيضاً ولكن رسماً.

فالمعرفات عبارة عن ألفاظ مركبة تركيباً تقييداً تحمل بياناً كاشفاً أو مميزاً[1] عن الماهية المطلوب معرفتها.

فمعرفة الذاتيات للماهية يترتب عليها أمران: الأول: الكشف عنها ببيان ذاتياتها ببيان الحدِّ ، والثاني: تمييزها عما عداها ببيان الرَّسْم.

وأما الطريقة الثانية للتعريف فلا يترتب عليها إلا تمييزها عما عداها.

ومبحث المعرفات هدفه هو الوصول إلى بيان كيفية التعريف، أي ما هي المعاني التي يجب أن نستعملها لكي نتوصل إلى تعريفها لنا وللغير. وبعد أن نتمكن من صياغة التعريفات بقسميها، نستطيع بعد ذلك أن نستعمل نفس هذه التعريفات للتعليم والتفهيم، والمعارف الأخر في البحث والنظر.

ولكن هل الوصول إلى التعريفات، هو أمر بديهي؟

لو كان أمراً بديهياً، لكانت معرفتنا للماهيات كلها بديهية، ولتحقق للكل معرفتها، فانتفى طلب التصورات، ولكن كل هذا باطل[2]. إذن فالمعرفة بالتعريفات ليست كلها بديهية، فبعض الأمور بديهية المعرفة، وبعضها -وهو الأغلب- ليس بديهياً، بل هو نظري، أي يحتاج إلى بحث ونظر للوصول إليه.

ويلزمنا أن نذكر مقدمة مختصرة لبيان كيفية النظر اللازم اتباعه للوصول إلى اكتساب التعريفات النظرية.

السابع: أن الكل لا بد من حضور أجزائه معه، والكلى لا يحتاج إلى حضور جزئياته جميعاً. اهـ والله تعالى أعلم. ولقد توصّلت إلى معظم هذه الأحكام بتفكيرى، ثمّ وجدتها منثورة فى الكتب فلله الحمد والمنّة، وكم شرح صدرى أن أرى عالماً يقرر ما توصلت له بفكرى وبقيت فيه متردداً لا أصرّح به حتى رأيت ما يوافقه. أذاقك الله لذة حمد الله على ذلك.

(1) قوله كاشفاً ليدخل الحد، وقوله مميزاً ليدخل الرسم كما مرّ.

(2) أى لأنّ الواقع يكذّبه.

إن الطريقة لاكتساب التصورات ومعرفة الماهيات النظرية، هي طريقة التركيب. وذلك بأن نأخذ شخصاً من المراد تعريفها، فنحللها إلى الصفات المتألفة منها، ثم نميز بين العرضي واللازم والذاتي. فإن أردنا أن نحدها، اعتبرنا الذاتيات، وإن أرنا أن نرسمها اعتبرنا ما سواها[1]. ثم نرتبها[2] الترتيب الصحيح بأن نبدأ من الأعلى إلى الأخص[3] ونقتصر على الأخير القريب، ونضيف إليه الفصل.

مثال ذلك إذا أردنا تعريف الخمر: فإننا أولاً نأخذ خمراً معيناً، فنلاحظ أنها ذات لون أحمر، ويقذف بالزبد، ونراه ذا رائحة حادة مطرباً للشارب. ونراه جسماً أو مائعاً وسيالاً، وشراباً مسكراً، ومعتصراً من العنب.

فأما اللون الأحمر وكونه يقذف بالزبد، فإنها ليست ذاتيات، لأن بعض ما هو أحمر ويقذف بالزبد ليس خمراً.

وأما الرائحة الحادة وكونه مطرباً للشارب، فهذه ليس داخلة في الخمر، ولكنها لازمة عن الخمر، بدليل أننا نتصور الخمر دون أن نستحضر هذين الوصفين، ولا يضر ذلك في تصورنا للخمر.

وأيضاً فإنها قد يشترك مع الخمر فيها غيرها.

وأما الجسمية وكونه مائعاً وسيالاً، وشراباً ومسكراً، ومعتصراً من العنب. فهذه الصفات ذاتية للخمر، لأننا لا نستطيع أن نتصور الخمر إلا بتصورها، واستحضارها. ولكن بعضها قد يغني عن البعض، فكل سيال جسم، فالسيال أخص من الجسم. فنسقط الجسمية. والسيال والمائع متساويان، فنستغني بواحد عن الآخر. ثم الشراب يجب أن يكون مائعاً. فنستغني به عنه، فيبقى الشراب، وكونه معتصراً من العنب، وكونه مسكراً.

فنأخذ الجنس القريب، وهو شراب، لأنه مشترك بين الخمر وبين غيرها. ثم نقيده بفصل يفصلها عن غيرها. فنقول: مسكر.

فالحاصل: أن الخمر: شراب مسكر.

ثم ننظر لنتأكد هل هذا الحد يساوي حقيقتها، فإن ساواها اكتفينا به، وإلا أضفنا إليه ما يتمه.

فهذه هي الطريق للحصول على الحدود وغيرها من التعريفات بحسب الإمكان البشري[4] في كل مطلوب.

---

(1) أى سواء مع اعتبارنا لبعض الذاتيات كما فى الرسم التام، أو لا مع اعتبارنا لبعضها كما فى الرسم الناقص.

(2) أى الأجزاء التى حصلنا عليها من التحليل.

(3) أى من الأعلى الأعمّ إلى الأدنى الأخصّ.

(4) لأن التعريف يكون بحسب الطاقة البشريّة، ولا يطلب من التعريف أن يكشف عن المعرَّف كما هو فى نفس الأمر. لأنّ ذلک ليس فى وسع البشر. فيجتهد لاقتناص الحد ثمّ بتوالى أنظار العلماء فى التعريف والمعرَّف تتنقح الحدود. وتبقى دائماً ضمن الإمكان البشرىّ المحدد بالأسباب العاديّة.

فأول الخطوات هي سَبْرُ[1] المطلوب تعريفه وتحليله إلى صفاته الموصوف بها، ثم امتحان هذه الصفات بحسب تعريفات العارض والذاتي واللازم، وبعد ذلك يتم ترتيب التعريف المطلوب. فمعرفة المعاني الكلية هو أول المهمات في هذا المطلب.

ولذلك بيَّن المصنف كيفية تأليف التعريفات، وأننا إذا أردنا الحدَّ فكيف نرتبه وإذا أردنا الرسم فكيف نستخرجه من الكليات، وهكذا، وهو ما يسمونه بأقسام التعريفات. قال:

40	[مُعَــرِّفٌ إِلى ثَلاثَــةٍ قُسِــمْ	حَــدٌّ وَرَسْمِــيٌّ وَلَفْظِــيٌّ عُــلِمْ
41	فَالحَدُّ بِالجِنْسِ وَفَصْـلٍ وَقَعـا	وَالـرَّسْمُ بِالجِنْسِ وَخاصَّـةٍ مَعـا
42	وَناقِصُ الحَدِّ بِفَصْـلٍ أَوْ مَعـا	جِـنْسٍ بَعيـدٍ لا قَرِيـبٍ وَقَعـا
43	وَناقِصُ الـرَّسْمِ بِخَاصَّـةٍ فَقَـطْ	أَوْ مَعَ جِنْسٍ أَبْعَدْ قَدِ ارْتَبَطْ
44	وَمَــا بِلَفْظِــيٍّ لَدَيْهِــم شُــهِرا	تَــبْديلُ لَفْـظٍ بِرَديـفٍ أَشْـهَرا
45	وَشَرْطُ كُلٍّ أَنْ يُـرى مُطَّـرداً	مُنْعَكِســاً وَظـاهِراً لا أَبْعَـدا
46	وَلا مُســـاوِياً وَلا تَجَـــوَّزا	بِـــلا قَرِيْـــنَةٍ بِهـــا تَحَـــرَّزا
47	وَلا بِـما يُـدْرَى بِمَحْـدُودٍ وَلا	مُشْتَــرِكٍ مِـنَ القَرِينَـةِ خَـلا
48	وَعِنْـدَهُم مِـنْ جُمْلَـةِ المَـرْدودِ	أَنْ تُـدْخَلَ الأَحْكَامُ في الحُدُودِ
49	وَلا يَـجُوزُ فِي الحُدُودِ ذِكْرُ أَوْ	وَجَائِزٌ فِي الرَّسْمِ فَادْرِ ما رَوَوْا]

(1) السبر تحليل المركب إلى أجزائه، لحصر الأوصاف فى الأصل وإلغاء الباقى، ولا يشترط لها أن تحصر جميع الأجزاء أو تحصر القسمة بحيث لا يدخل قسم فى قسم آخر، كما هو الحال فى القسمة التامّة الدائرة على النفى والإثبات.

أقول: ينقسم المعرِّف إلى ثلاثة أقسام:
الأول: الحد وهو قسمان حدٌّ تامٌّ، وحدٌّ ناقصٌ.
الثاني: الرسم وهو أيضاً تامٌّ وناقص[1].
الثالث: اللفظي.

طريقة تأليف الحدِّ التام:
نستطيع تأليف الحد التام بعد معرفة الكليات[2]، بأن نأتي أولاً بالجنس القريب ومعه الفصل القريب.
مثاله: الإنسان [حيوان ناطق]، ومعنى الحيوان: جسم نامٍ حساس متحرك بالإرادة. فالحيوان جنس قريب يشترك فيه الإنسان مع غيره من الحقائق كالفرس والأسد بالصفات الأعلى، فكل هذه تشترك في هذه الصفات المفهومة من كلمة الحيوان[3]، وأما ما يميز الإنسان عن غيره من الحيوانات فهو كلمة الناطق، ومعناها: المفكر ولو بالقوة. أي الذي من شأنه إن أراد أن يقع منه التفكير. فزيد مثلاً يمكن أن يفكر، ولو لم يفكر في وقت ما فإنه لا ينتفي كونه إنساناً. ولذلك قال العلماء المفكر بالقوة[4]، لا المفكر بالفعل، فلو كان بالفعل لكان كل مَنْ لم يفكر فعلاً وتنجيزاً غيرَ إنسان، وهذا باطل.
فقولنا إذن: الإنسان حيوان ناطق، حد تام ومعنى كونه تاماً، أن كل إنسان فهو داخل فيه، وكل ما هو غير إنسان فهو خارج منه. ومعنى كونه حدّاً[5] أي أنه يعرفنا بالصفات الذاتية المكونة لماهية الإنسان لا الخارجة عنه.
طريقة تأليف الرسم التام:

(1) وإذا أطلق الرسم فالمراد به التامّ، وقيل كذلك إذا أطلق الحد فيراد به التام. فأقول: إنّ استعمال الحد فى التعريف مطلقاً مشهور لا يخفى على المطّلع.
(2) أى الصّفات الكليّة للمحدود التى تحصّلنا عليها بالسبر كما مرّ. وفيه إشارة إلى ضرورة معرفة الكليّات الخمس قبل الخوض فى تحديد الأشياء، لأن الكليات الخمس مبادى الأقوال الشارحة. فإن لم تعرف ما هو الجنس والفصل، فكيف ستبحث عنهما وترتبهما ترتيباً صحيحاً على صورة الحد.
(3) لذلک كان الحيوان جنساً لها، لكونه كليّاً صادقاً عليها مع اختلافها فى الحقيقة.
(4) أى القابل للتفكير لا الواقع منه التفكير فعلاً.
(5) أى اصطلاحاً.

يمكن تأليف الرسم بأن نأتي بالجنس القريب والخاصة مجتمعين كما في قولنا، الإنسان: حيوان ضاحك بالقوة. فالضحك للإنسان ليس من ماهيته[1]، ولكنه لازم عنها من أثرها.

ومعنى الرسم[2] هو الأثر، فيمكننا أن نعرف الشيء بأثره اللازم عنه، المختص به، ولذلك سمَّى المناطقة هذه الطريقة بالرسم، ومعنى التام عرفناه.

طريقة تأليف الحد الناقص:

لتأليف الحد الناقص، يمكننا استعمال الفصل وحده، أو الفصل مع جنس بعيد لا قريب. كما في قولنا: الإنسان جسم ناطق. فالناطق فصل كما مضى. والجسم هو جنس بعيد، أي تحته جنس أقرب منه للإنسان وهو الحيوان كما سبق.

طريقة تأليف الرسم الناقص:

لتأليف الرسم الناقص، يمكننا استعمال الخاصة فقط، كقولنا في تعريف الإنسان: هو الضاحك، أو نستعمل الخاصة مع جنس بعيد، كقولنا في الإنسان هو جسم ضاحك.

وأما التعريف اللفظي:

فهو تبديل لفظٍ خفي بلفظ مُرادف أشهر عند المعرَّف له[3]، كقولنا في تعريف البُّرِّ: هو القمح، فإنه مرادف للبر أشهر منه لشهرة استعماله في ألسنة العامة والخاصة.

شروط التعريف:

يشترط للحد والرسم شروطٌ لكي تكون تعريفات صحيحة، فإن المقصود من التعريف المعرفة الكافية لبناء المطلوب[4] عليها، وهذه الشروط هي:

أولاً: الاطِّراد؛ يعني أن يكون الحد مُطَّرِداً، ومفهوم الاطراد هو كلَّما وُجِدَ التعريف وجد المعرَّف[5]، فيكون مانعاً من دخول أفراد غير المعرَّف فيه. فلا يجوز تعريف الإنسان بالحيوان فقط لدخول غيره فيه، فليس بمانع.

---

(1) والدليل على أنه ليس من ماهيّته أنه لا يشترط تصوّره لتصوّر الإنسان. مما يدلّ على أنه خارج عنها، فهو إذاً عرضىّ لا ذاتىّ، كما مر. ولا يرد أنّ القرد يضحک، لأنّ القرد يحرّک شفتيه على صورة المبتسم، أو يفتح فمه ويصدر صوتاً على صورة الضاحک، ولكنه لا يتعجّب، لأنه لا يعقل، والتعجّب لا يكون إلا للعاقل.

(2) أى لغة. وما يليه جاء به لبيان مناسبة تسمية هذا القسم من التعريف رسماً.

(3) المعرَّف له هو الشخص الذى يذكر له التعريف ليتصوّر الشىء المعرَّف.

(4) أى المعرفة التصوّريّة الكافية لبناء المطلوب التصديقىّ عليها. لأن التصور شرط أو شطر التصديق فالتصديق مبنى على التصوّر.

(5) أى فى الذهن. والمعنى أنه كلّما ذكر التعريف أى حضر عند العقل، استدعى العقل صورةً عقليّة للمعرَّف. ولا ولا تفهم من قولنا صورة أنها صورة حسيّة، فليس ذلک شرطاً فى هذه الصورة.

ثانياً: الانعكاس؛ يعني كلما وُجِدَ المعرَّف وُجِد التَّعريف، فيكون جامعاً لأفراد المعرَّف لا يخرج عنه منها شيء[1]، فلا يجوز تعريف الإنسان بـ[الحيوان الكاتب بالفعل] لخروج أفراده من غير الكاتب عن هذا التعريف، فليس بجامع.

ثالثاً: أن يكون التعريف أظهر من المعرَّف، وأوضح منه، لا أخفى، فلا يصح تعريف النار مثلاً بأنها جسم كالنَّفْس، لأن النفس أخفى من النار. وكذلك لا يصح أن يكون التعريف مساوياً للمعرَّف، لأن المساوي في الظهور والخفاء ليس بأوضح، فلا يقال مثلاً في تعريف المتحرك هو ما ليس بساكن.

رابعاً: لا يصح أن يكون التعريف مشتملاً على كلمة مجازية، إلا إن كانت تقترن معها قرينة بينة واضحة، فالقرينة تفيد في بيان المعنى المقصود حتى وإن كان مجازاً بالنسبة لأصل استعمال الكلمة، فالمجاز مع القرينة حقيقة في محلها.

فلو عرّفنا العالِم بقولنا مثلاً هو بحر يدخل الحمام، أو بحر يصلي ويصوم، فهذا لا يصح لأنه لا يحتوي على قرينة بيِّنة تظهر المعنى، فالمعنى ملتبس[2]، فإن كان مع المجاز قرينة تبينه وتوضحه جاز كأن يقال البليد: حيوان ناهق يدخل الحمام.[3]

خامساً: لا يجوز أن يدخل في التعريف ما لا يعرف إلا بنفس التعريف. فهذا يؤدي إلى الدور، فيمتنع.

ومثاله تعريف العلم بأنه معرفة المعلوم، مع أن المعلوم تتوقف معرفته على معرفة العلم لاشتقاقه منه. ويمكن أن يجاب ببعض الأجوبة عن ذلك[4]، ولكنها غير متبادرة إلى الذهن، وغير ظاهرة، والتعريف يجب أن يكون أوضح وأظهر من المعرف.

---

(1) أى لا يخرج عن التعريف من أفراد المعرّف شىء. أى أن التعريف صادق على كلّ فرد فرد من أفراد المعرَّف.

(2) لا يقال دخول الحمام قرينة تمنع من إرادة البحر بمعناه الحقيقىّ فالتعريف صحيح. لأنّا نقول القرينة المقصودة هنا ليست هى المانعة من إرادة المعنى الحقيقىّ فحسب، بل هى المعيّنة أيضاً لمعنى المعرَّف. ودخول الحمّام وكذا الصلاة والصوم وإن منع إلا أنه لم يعيّن معنى العالم كما لا يخفى. فربّما كان بحراً فى الجود والسماحة. فلو قال: [العالم بحر يدخل الحمّام و يجيب عن المسائل] لجاز. لأن الجواب عن المسائل لا يتأتى إلا للعالم بها. ولا يتصدّى للجواب عن جهل إلا من جمع مع جهله الحمق والطيش.

(3) لا يقال دخول الحمام من الحمار الذى هو الحيوان الناهق حقيقة جائز، فلا تعيّن هذه القرينة. لأنا نقول العرف يقضى بأن دخول الحمام لا يكون إلا للبشر، فلا يتبادر الحمار وهذا كاف لتعيين البليد. ولعله لو أتى ههنا بقرينة أوضح كيصلى أو يكتب أو يتكلّم أو زاد فى تعيين البليد بقرينة أخرى مع دخول الحمام لكان أولى، لأنه يمنع السؤال بالكليّة.

(4) وتعريف العلم بأنه معرفة المعلوم هو تعريف لسان الأمّة القاضى الباقلانى، لا زالت سحائب الرحمة على روحه تتوالى. والجواب الأليق عن سؤال الدور، هو أن المراد بالمعلوم ذاته، لا باعتبار كونه معلوماً. فكأنه قيل

سادساً: لا يجوز استعمال لفظ مشترك بلا قرينة تعين المعنى المراد منه في التعريف، لأنه[1] يزيد التعريف خفاءً.

وذلك نحو تعريف الشمس بأنها عين[2]. وربما يجوز في حال إرادة جميع المعاني فيه[3]، ولكن يبقى فيه خفاء للخلاف في صحة استعمال اللفظ في معانيه[4] المشتركة دفعة واحدة، وذلك كتعريف القضية بأنها قول يحتمل الصدق والكذب، مع أن القول مشترك بين الملفوظ والمعقول، لكن لما أريد كل منهما صحَّ. والأصل التنبيه لذلك كما أشرنا.[5]

سابعاً: لا يصح إدخال الأحكام في الحدود[6]، والمقصود بالأحكام هي الصفات اللازمة عن الماهية.

العلم معرفة الأمر. ولم يرتضه الشارح ضمناً بقوله عن جميع الجوابات: (ولكنها غير متبادرة إلى الذهن وغير ظاهرة). والإيراد على هذا التعريف والجوابات عنه مشهورة فى كتب أصول الفقه وغيرها، فابحث عنها. فإذا أدركت المفهوم فلا حاجة لنا فى التوسع فى بحث المثل.

(1) أى استعمال اللفظ المشترك فى التعريف يزيد التعريف خفاء، فلا يعيّن معنى المعرَّف.

(2) لأن لفظ عين، موضوع لعدّة معان مختلفة، وهذا منشأ عدم تعين المراد عند استخدامه. فتطلق ويراد بها على الحقيقة العين الجارية، والعين الباصرة، والعين المضيئة أى الشمس، وغيرها.

(3) أى إرادة جميع معانى اللفظ المشترك فى التعريف لأنها صادقة على المعرَّف. مثال ذلك كما سيذكره تعريف القضيّة بأنها قول.. إلخ. فالقول هنا مشترك بين الكلام النفسىّ واللفظىّ الذى عبر عنه بالمعقول والملفوظ. فلا يضرّ هذا الاشتراك لأن المراد بالتعريف كلّ منهما. لأن القضيّة يصدق عليها أنها قول بالمعنيين.

(4) أى كلّ معنى من معانيه بحيث يفيد أنّ كلاً منها هو مناط الحكم، أى متعلَّق النفى والإثبات. هذا هو محلّ الخلاف المشهور الذى يشير إليه. وليس المقصود إطلاق اللفظ وإرادة المجموع المركب من المعنيين من حيث ما هو مجموعهما، فهذا لا نزاع فى امتناعه حقيقة. والفرق بينهما هو الفرق بين الكلّ الإفرادىّ والكلّ المجموعى، كما وضّحناه فى الفرق بين الكليّة والكل. فارجع إليه.

(5) قوله (والأصل التنبيه) الظاهر أنه يريد أن الأصل فى التعريف يتضمن لفظاً مشتركاً أريد به كلا معنييه أن ينبه على ذلك. وقوله (كما أشرنا) لعله يريد كما أشار إلى أن من القول ما هو معقول وملفوظ وهما مرادان فى التعريف، أى لكى لا يحمل التعريف على أحد المعنيين دون صاحبه. والله أعلم.

(6) مقصوده بالحدود ههنا الرّسوم والحدود، وإلا فإنه على ما سيبينه من أن الحكم ههنا هو الصفة اللازمة عن الماهية فإنه لا يتصوّر أن تدخل الأحكام فى نفس الحدود بدلاً من بعض الذاتيات، فيصير كالمفهوم ضمناً. ويؤيّده قوله فيما يلى: (فإذا أخذ الحكم جزءاً فى التعريف) فلم يقل الحدّ. ولعله يعنى أنّه لا يجوز لمن أن أراد أن يؤلّف حدّاً أن يعتبر اللوازم. وعلى كلّ حال، فلا يجوز أن تدخل الأحكام فى الحدود لأنها تتألف فقط من الذاتيّات، فالحدّ التام هو عين الماهيّة والناقص فصلها أو هو مع جنس بعيد لها كلّ ذلك من الذاتيّات، والصفات اللازمة عنها ليست جزءاً منها، فليست صفات ذاتية للمعرَّف بحيث يمتنع تصوره من دونها، فلو

كقولك في تعريف الفاعل: هو الاسم المرفوع، فالرفع حكم من أحكام الفاعل ، والحكم على الشيء متوقف على تصوره فإذا أخذ الحكم جزءاً في التعريف توقف المعرَّف عليه وحصل الدور[1] ، الذي هو توقف كل من الشيئين على الآخر.

ثامناً: لا يجوز في الحدود ولا في الرسوم ذكر كلمة [أو] أو ما في معناها من الترديد والتشكيك، وأما [أو] التي للتقسيم فلا يجوز استعمالها في الحدود، لأن لكل قسم يوجد حد مختلف فإدراجهما في حَدٍّ واحدٍ غَلَطٌ.

وأما استعمال [أو] التي للتقسيم في الرسوم فجائز، مثال ذلك قولهم في تعريف المعرِّف: هو ما يقتضي تصوُّرُه تصوُّرَ المعرَّف أو امتيازه عن غيره.

وبهذا يكون قد انتهى القسم الأول من التصورات المشتمل على مبادئ التصورات ومطالب التصورات[2] .

دخلت الأحكام فى الحد التام عوضاً عن بعض الذاتيات لاحتوى الحد عوارض، فلم يحصل تصور للمعرّف بجميع ذاتياته، الذى هو المعنىّ بالحدّ التام، ومثله لو دخلت فى الحد الناقص فلا يحصل تصوّر الماهيّة بجميع ذاتيّاتها أو ببعضها. فلا يكون التعريف بذلک حداً لا تاماً ولا ناقصاً.

(1) قوله أولاً (توقف المعرَّف عليه) أى توقّف معرفة المعرَّف على معرفة الحكم. ولكنّ الحكم على شىء متوقف على معرفة المعرَّف، هذا دور. وقد صرت الآن تعرف اللازم والملزوم والذاتى والعرضىّ والماهيّة والجزء والحدّ والحكم. فلا حاجة إلى شرح كلام الشارح ههنا. واعلم أن العلاّمة الصّبان لم يعتبر أنّ دخول الأحكام فى الرسوم –التى يتوهّم دخول الأحكام فيها بخلاف الحدود التى لا يتوهّم ذلک فيها أصلاً كما بيّناه– يؤدّى إلى الدّور، لأنّه رأى أنّ المحكوم عليه بالحكم المذكور فى التعريف ليس هو عين المعرَّف،= = بل المأخوذ جنساً فى التعريف. ألا ترى أنّ قوله: (الفاعل: هو الاسم المرفوع) أنّ الحكم بالرّفع وقع على الاسم لا على الفاعل، فالحكم بالرّفع إنّما يتوقّف على تصوّر مطلق الاسم المحتاج إليه فى تصوّر الماهيّة، وليس بمتوقّف على تصوّر خصوص الفاعل المطلوب تصوّره بالتعريف. وهو كلام على ما فيه، وجيه. فإذا كانت الأحكام التى فى الرّسوم من هذا القبيل بحيث لا تتوقّف على تصوّر خصوص المعرّف فهى جائزة بما لا أرى فيه إشكالاً، ولكن ليس كلّ حكم فهو من هذا الباب. فالأولى أن يحترز عنها لئلا يدرج عليها بعض من لا تحقيق له فيقع فى الدّور، أو يتوقّف الحكم على تصوّر المعرَّف بخصوصه بمراتب طويلة لا يتنبه لها إلا بالنّظر الدقيق. ولقائل أن يقول إننا لا نعنى بالأحكام الممنوعة إلا هذه التى يتوقف حصولها على تصوّر المعرّف بخصوصه. فلم يبق محلّ لاعتراض الفاضل الصّبان. فتدبّر.

(2) يعنى بمبادى التصورات الكليّات الخمس، وبمطالبها الأقوال الشارحة. وحاصل الكلام فى أو أنها إما للتشكيک أو للتقسيم أو للتخير. فأما التى للترديد والتشكيک فلا يجوز استخدامها مطلقاً فى التعريفات سواء الحدود أو الرّسوم. على أنّى رأيت العلامة الدمنهورىّ يجيز دخولها فى الرّسوم كما تقول الإنسان حيوان ضاحک أو كاتب، بمعنى أنک مخيّر بين تمييزه بالخاصة الأولى أو الثانية. هذا ما فهمته من عبارته ورأيت العلامة الباجورىّ ينبّه عليه وينسبه إلى بعض المحققين. وأو بهذا المعنى عدّها أبو المعارف الصبّان قسماً آخر غير التى للتشكيک سمّاها التى للتخيير، وقال ويظهر جوازها فى الرّسوم. فتأمل. وأما أو التى للتقسيم فتدخل فى الرسم بلا خلاف، ولا تدخل فى الحدّ عند الجمهور. على أنّى رأيت شيخ الإسلام زكرياء الأنصارىّ يجيز

[بَابٌ في القَضايا وَأَحْكامِها]

بعد الانتهاء من البحث في التصورات، مبادئِها ومقاصِدها، شرع في البحث في التصديقات، وهي المطلوب الأهم في علم المنطق.
وللتصديقات قسمان[1]: مبادئ ومقاصد، فالمبادئ هي البحث في القضايا وأحكامها، والمقاصد هي البحث في الأقيسة.
ونبدأ الآن في البحث في المبادئ. قال:

50 [ما احْتَمَلَ الصِّدْقَ لِذاتِهِ جَرى   بَيْنَهُمُ قَضِيَّةً وَخَبَرا

51 ثُمَّ القَضَايا عِنْدَهُم قِسْمانِ   شَرْطِيَّةٌ حَمْلِيَّةٌ وَالثَّاني

52 كُلِّيَّةٌ شَخْصِيَّةٌ وَالأَوَّلُ   إِمَّا مُسَوَّرٌ وَإِمَّا مُهْمَلُ

53 وَالسُّورُ كُلِّيّاً وَجُزْئِيّاً يُرَى   وَأَرْبَعٌ أَقْسَامُهُ حَيْثُ جَرى

54 إِمَّا بِكُلٍّ أَوْ بِبَعْضٍ أَوْ بِلا   شَيْءَ وَلَيْسَ بَعْضُ أَوْ شَبَهٍ جَلا

دخولها فى الحد، مستنداً إلى تعريفهم للنظر بأنه الفكر المؤدى إلى علم أو غلبة ظنّ، بمعنى أنّ النظر قسمان أحدهما يؤدى إلى العلم، والآخر إلى غلبة الظنّ. واستظهر الشارح المحقق عدم جواز دخولها فى الحد بأن ذلكما فى الحقيقة حدان لشيئين مختلفين لا حدّاً واحداً لشيء واحد.= = وهما هنا النظر المؤدى للعلم، والنظر المؤدى للظن. فتأمّله. ثمّ قول المصنّف (إلى ثلاثة) فى نسخة على ثلاثة. وقوله (ولا بما يدرى بمحدود) هو ما شرحه الشارح فى خامساً. وقوله (ولا يجوز فى الحدود ذكر أو وجائز فى الرّسم) الالتزام بما قاله الشارح، يقتضى كون أو للقسيم. لأن غيرها لا يجوز ذكره فى التعريف مطلقاً كما اختاره. وباقى النظم واضح إن شاء الله ليس بحاجة إلى بيان. والله الموفّق.

(1) أى من أقسام كتب المنطق، أى أبوابها. وقدّ مرّ أنّ للتصوّر قسمين. فأبواب المنطق أربعة. وأما بحث الدلالات ومباحث الألفاظ إنما ذكرت فى كتب المنطق لتوقف بحث الكليات الخمس عليها. ومن اعتبر أقسام القياس الخمسة التى تعرف بالصناعات الخمس، عدّ الأبواب ثمانية. أى عد للتصوات مبادى ومقاصد، وعد للتصديقات مبادى وخمسة مقاصد. ومنهم من جعل مباحث الألفاظ مما يحتاج إليه باباً مستقلاً فجعل أبوابه تسعة.

55	وَكُــلُّها مُوجِبَــةٌ وَسالِبَــةْ	فَهْيَ إذاً إلى الثَّــمانِ آيِبَـةْ
56	والأوّلُ الموضــوعُ بالحمليّــة	والآخِــرُ المحمــولُ بالســويّة
57	وَإنْ عَلى التَّعْليقِ فيها قَدْ حُكِمْ	فَإنَّهــا شَرْطِيَّــةٌ وَ تَنْقَسِــمْ
58	أَيْضــاً إلى شَرْطِيَّــةٍ مُتَّصِلَــةْ	وَمِثْلُهــا شَرْطِيَّــةٌ مُنْــفَصِلةْ
59	جُــزْ آهُــما مُقَــدَّمٌ وَتاليْ	أَمَّــا بَــيَانُ ذاتِ الاتِّــصَالِ
60	مــا أَوْجَبَــتْ تَــلازُمَ الجُـزْأَيْنِ	وَذاتُ الانــفِصالِ دُونَ مَـيْنِ
61	مــا أَوْجَبَــتْ تَــنَافُراً بَيْــنَهُما	أَقْســامُها ثَلاثَــةٌ فَلْتُعْــلَما
62	مــانِعُ جَمْــعٍ أَوْ خُلُــوٍّ أَوْ هُمَــا	وَهْوَ الحَقِيقِيُّ الأَخَصُّ فَاعْلَـما]

تعريف القضية

أقول: القضية مشتقة من القضاء وهو الحكم، لاشتمالها عليه. والمقصود من أحكام القضايا التناقض والعكس.

وأما تعريف القضية فهي اللفظ[1] الذي يحتمل الصدق والكذب[2] لذاته[3]، ويسمى بالخبر[1] أيضاً.

---

(1) أى المركّب التامّ. ويدعى قولاً. والحقّ أن القضيّة أعمّ من كونها لفظيّة كما نبّه عليه الشارح نفسه فى المعرّفات. وكما هو معلوم من علم الكلام أن الكلام لفظيّ ونفسيّ. وعليه فالقضية إما لفظيّة أى ملفوظة أو عقليّة أى معقولة. وهما مشتركان فى جنس واحد وهو القول، إذ كلاهما من مصاديقه، وهو مقول عليهما فى جواب ما هو بحسب الشركة فقط فيكون جنساً لهما، كما عرفته فى باب المعرفات ومباديها.

(2) خرج به ما لا يحتمل الصدق والكذب، أى ما لا يصحّ أن يقال لقائله إنك صادق أو كاذب، كالمركبات الإنشائيّة، سواء الطلبيّة كالأمر والنهى، أو غير الطلبيّة كالقسم وأفعال المدح والذمّ، وصيغ العقود كبعت واشتريت. فكلّ منها ليس بقضيّة بل هو من باب التصوّرات الساذجة التى لا حكم معها. فلها عندنا حكم المفردات. تدبّر. واعلم أنه وإن كان كلّ مركّب كلاماً عند النحاة فلا يلزم أن يكون قضيّة عند أهل هذا الفنّ. ثم خرج بقيد الصدق والكذب وكذلك بقيد التمام الذى أضمره فى كلامه: المركّبات التقييديّة بالوصف أو الإضافة، لأنها عارية عن النسبة التى هى مورد التصديق والتكذيب، كما مرّ.

(3) خرج به ما احتمل الصدق لا لذاته، كما سيبيّنه.

والكلام كما هو معروف: إما خبر أو إنشاء، فالخبر ما مضى، والإنشاء ما لا يحتملها[2] كقولك [اضرب][3]، والدعاء كقولك [يا الله أغنِّي]، والمركب تركيباً إضافياً كقولك [بيتُ زيدٍ].

وأما ما يحتمل الصدق والكذب لا لذاته بل للازمه، كقولك [اسقني الماء] الدال على [أنا عطشان][4]، فليس قولك (اسقني ماء) خبراً كما هو ظاهر، بل لازمه هو الخبر المحتمل للصدق والكذب.
ويشتمل التعريف أيضاً خبر الله تعالى وخبر رسوله عليه السلام، فإنه إنما قطع بصدقه بالنظر لقائله[5] لا بالنظر لذاته، ودخل أيضاً المقطوع بكذبه من الأخبار نحو الجزء أعظم من الكل، فإنه وإن قطع بكذبه فإنما هو لتحقق خلافه بضرورة العقل.
فالمقصود بقولنا ما احتمل الصدق لذاته، أي بقطع النظر عن الأدلة والبراهين أو الخارج، فأي خبر فهو محتمل لهما بهذا الاعتبار، وأما القطع بمضمونه، فإنما هو لأمور خارجة عن نفس كونه خبراً.[6]

أقسام القضيّة:

---

(1) القضية تسمى خبراً من حيث اشتمالها على الصدق والكذب، ومن حيث إفادتها للحكم إخباراً، ومن حيث اشتمالها على الحكم قضيّة، لأن القضية مأخوذ من القضاء بمعنى الحكم، ولعلها من تسمية الكل باسم الجزء لما أن القضية تتضمن الحكم، وتسمى من حيث كونها جزء الدليل مقدّمة، ومن حيث تطلب بالدليل مطلوباً، ومن حيث تحصّل بالدليل نتيجة، ومن حيث إنها تقع فى العلوم ويسأل عنها مسألة، فالذات واحدة واختلاف العبارات عليها باختلاف الاعتبارات. فافهم.

(2) أى الصدق والكذب.

(3) أى كالأمر كقولك (اضرب)

(4) دلالة (اسقنى ماء) على (أنا عطشان) بتوسط قرينة. وأما دلالته على (أنا طالب الماء) أو (المخاطب مطلوب منه الماء) فبدونها، لأنّ كلّ إنشاء فإنه يستلزم لذاته خبراً من غير افتقار إلى قرينة. وهذا معنى شريف فاحرص عليه، فلعلك تحتاجه فى علم الكلام.

(5) أى لقيام الدليل القاطع على وجوب صدق الله تعالى واستحالة الكذب عليه، ووجوب صدق رسوله صلى الله عليه وسلّم واستحالة الكذب عليه. كما هو معلوم فى محلّه.

(6) واذكر أن صدق القول وكذبه مطابقة حكمه للواقع وعدمها، ولا حكم كما ترى فى أى من الإنشائيات والتقييديات. لأن الحكم إخبار عن الواقع فى نفس الأمر بمنتسبين بنسبة خبريّة تامة، ويسمى هذان المنتسبان طرفى النسبة، والموضوعَ والمحمولَ أيضاً، والمحكومَ عليه وبه وغير ذلك. وتسمى هذه النسبة بالحكميّة لأنها مورد الحكم. وهى ليست بمتحققة فى الإنشائيات والتقييديات كما تكلمنا عليه غير مرة. ولاحظ أن غير المركبات الخبريّة ليست مخبرة عن الواقع فى نفس الأمر. ويسمى إخبار الواقع أداء له، ولا أداء فى الإنشائيات والتقييديات فاحفظ أن الحكم أداء للواقع فى نفس الأمر من طرفى النسبة، وهما الثبوت والوقوع فى القضية الموجبة، والانتفاء واللاوقوع فى السالبة. فتحصل عندك إن شاء الله أن القضية قول مركب تام – أى يحسن السكوت عليه– يحتمل الصدق والكذب لذاته. وعرفت أن لها طرفين منتسبين بنسبة حكميّة.

تقسم القضيّة إلى قسمين: الأول الشَّرْطِيَّةُ والثاني الحَمْلِيَّةُ.

فالشرطية: ما ليس طرفاها مفردين ولا في قوتهما، نحو قولك: [كُلَّما كانت الشَّمس طالِعةً كان النَّهارُ مَوْجوداً]، ونحو قولك [إنْ جئتني أكرمْتُكَ][1]، والشرطية منسوبة إلى الشرط وهو إرادة التعليق نحو [كُلَّما] و[إن] في المثالين.

والحَمليَّة: ما كان طرفاها مفردين نحو [زيد قائم]، أو في قوتهما[2] نحو [زيد قام أبوه]، فالجملة الواقعة خبراً[3] في تأويل مفرد، وسميت حملية لأن فيها حمل شيء وهو الطرف الثاني من الجملة على شيء آخر وهو الطرف الأول منها.
أقسام القضية الحملية:
القضية فيها -كما قلنا- حمل أمر على أمر، أو نسبة أمر إلى أمر، كما تقول زيد قائم، ونحن لا نغفل عن أن المنسوب إليه هنا يسمى موضوعاً، والمنسوب نفسه يسمى محمولاً، فزيد هنا موضوع، وقائم محمول.
والموضوع قد يكون جزئياً، أي لا يصدق إلا على واحد مشخَّص، كقولنا: (زيدٌ) عَلَماً لإنسان معيَّن. فإذا كان الموضوع جزئياً سمّت القضية شخصيّة. فمثال القضية الشخصية قولك: [زيد قائم].
وقد يكون الموضوع كليّاً، ولا يخفى أن الموضوع إن كان كلياً، فهو يصدق على أفراد كثيرة، فقولنا مثلاً: [الإنسان يموت]، فالموضوع هنا هو الإنسان الذي يمكن أن يكون واحداً أو اثنين أو أكثر.

---

(1) لا يفوتک أن ترى اشتمال كلّ طرف من طرفى الشرطيتين المذكورتين على قضية حمليّة وهى: الشمس طالعة، والنهار موجود، وجئتَ، وأكرمتک.

(2) ما هو فى قوة المفرد مثل قولک [(زيد قائم) قضيّة] فـ(زيد قائم) ههنا موضوع القضيّة مركّب لكنّه فى قوة المفرد، لأنه فى قوّة قولک (هذا المركّب من زيد وقائم)، و(قضية) هو المحمول وهو مفرد، فهذا مثال على قضية موضوعها فى قوة المفرد، ومحمولها مفرد. ومثال ما موضوعه مفرد ومحموله فى قوّة المفرد قولک: [زيدٌ قامَ أبوه] فموضوع هذه القضية مفرد هو زيد، ومحمولها (قام أبوه) فى قوّة المفرد، لأنه فى قوّة (قائِمُ الأبِ). ومثال القضيّة المؤلّفة من محمول وموضوع فى قوّة المفردين، قولک: [(زيد قائم) (نقيض زيد ليس بقائم)]، لأنه فى قوّة قولک: [هذا (نقيض هذا)]. واذكر دائماً أن التركيب الإضافىّ كقولنا (نقيض هذا) و(قائمُ الأبِ)، وكذلک التركيب الوصفىّ كقولنا (الحيوان الناطق) و(زيدٌ القائم) و(العبد الآبق)... إلخ كلّها مفردات لا تحتاج إلى تأويل. فافهم ذلک جيّداً وانتبه إليه فى القضايا والحدود.

(3) أى محمولاً، والمفرد الذى نتأوّله ههنا هو المركب الإضافىّ (قائِمُ الأبِ) كما مرّ.

فكمية الموضوع هنا غير محددة، بل هي جميع ما يصدق عليه مفهومه أو بعض ما يصدق عليه مفهومه، أي إنه لا يحدد إن كان جميع الناس يموتون أو إن كان بعضهم فقط هو الذي يموت، فالقضية هنا أهملنا فيها كمية الموضوع المحكوم عليه.

وبناء على التوضيح السابق، قسم المناطقة القضايا إلى قسمين: فهي إما أن تكون شخصية أو كلية، والمقصود بالكلية ما كان موضوعها مفهوماً كلياً، سواء كانت مسوّرةً بسور جزئيّ أو كليّ أو مهملة عن السور.

والقضية الكلّية كما هو واضح إما أن تكون مسوَّرة بسور كلي كقولك: [كل إنسان ميت] أو جزئي كقولك [بعض الإنسان ميت] أو مهملة عن السور كقولك: [الإنسان ميت].

فالسور الكلي هو المحيط بجميع مصاديق المفهوم الكلي، والجزئي محيط ببعضه، والقضية المهملة أهمل فيها الإشارة إلى السور.

ثمّ القضيّة الكلية إما أن تكون مسوَّرة[1] بسور كلي موجب، أو سور كلي سالب، أو بسور جزئي موجب أو بسور جزئي سالب. فيتحقق بناءً على ذلك أربعة أقسام للقضية الكلية.

مثال الكلية الموجبة: كل إنسان حيوان.

مثال الجزئية الموجبة: بعض الإنسان كاتب.

مثال الكلية السالبة: لا شيء من الإنسان بحجر.

مثال الجزئية السالبة: ليس بعض الحيوان بإنسان.

ويمكن استعمال عبارات أخرى تعبر عن الأسوار الكلية والجزئية: نحو كلمة [جميع] و[عامَّة] في السور الكلي الموجب، وكلمة [فريق] للسور الجزئي، وكلمة [لا أحد] للسور الكلي السالب، وكلمة [ليس كلّ] للسور الجزئي السالب[2].

---

(1) سمّيت المسوّرة بذلک تشبيهاً لها بالمدينة المحاطة بسور، لا يخرج من أفرادها به شيء. وسور القضيّة بسورها.

(2) حاصله أنّ الألفاظ التى يعبّر بها عن السور (الكليّ الموجب) هى كلّ لفظ أفاد ثبوت المحمول لكل فرد فرد من أفراد الموضوع، وذلک نحو: كلّ وجميع وأجمع وعامّة وأجمين ولام الاستغراق وطرّاً وقاطبة وكافة، وغيرها. وفى السور(السالب الجزئىّ): كلّ لفظ أفادنا سلب المحمول عن كلّ فرد من أفراد الموضوع، نحو: لا شيء من، ولا واحد من، ولا أحد ولا فرد ونحوها من النكرات فى سياق النفى. وفى سور (الإيجاب الجزئىّ) كلّ لفظ أفادنا ثبوت المحمول لبعض أفراد الموضوع، نحو: بعض، وواحد من، واثنان من، فريق من، وطائفة من، وثلّة من.. إلخ. وفى سور (السلب الجزئىّ) كلّ لفظ أفادنا سلب المحمول عن بعض أفراد الموضوع، نحو: ليس بعض، وبعض ليس، وليس كلّ، وليس اثنان من، وليس فريق من إلخ.

وأما ليس ففيها بحث، فإنها تشتبه على الطلاب ويظنون أنها للسور الجزئى الموجب. فاعلم أن ليس كلّ تدل على رفع الإيجاب الكلىّ دلالة مطابقيّة، وتدلّ على السلب الجزئىّ التزاماً. لأنک إذا قلت كل حيوان فرس فمعناه ثبوت الفرسيّة لكلّ فرد من أفراد الحيوان. فإذا قلت ليس كلّ حيوان إنساناً. فقد رفعت ذلک الحكم،

والمناطقة يسمُّون حالة القضية الكمية، بـ[الكم]، ويسمون حالة القضية من حيث النفي والإيجاب بـ[الكيف].

فالحاصل أن القضايا تكون أربعة من حيث الكم، وهي شخصية، وكلية، ومهملة، وجزئية. ومن حيث الكيف سالبة وموجبة. فلو وزَّعنا احتمالات القضايا فالناتج ثمانية. وهو حاصل ضرب أربعة في اثنين، وهاك التفاصيل:

شخصية موجبة: نحو زيد كاتب.

شخصية سالبة: نحو زيد ليس بكاتب.

كلية موجبة: نحو كل إنسان حيوان.

كلية سالبة: نحو لا شيء من الإنسان بحجر.

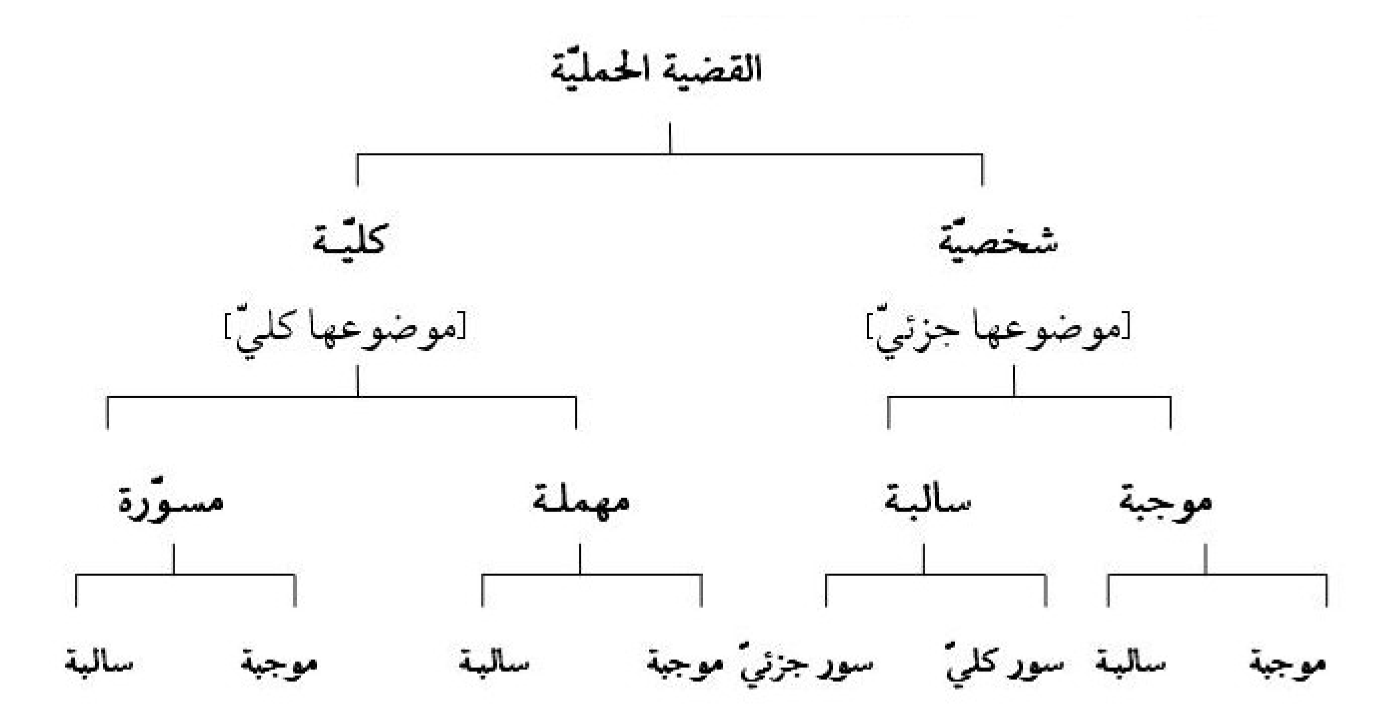
جزئية موجبة: نحو بعض الإنسان كاتب.

جزئية سالبة: نحو ليس بعض الإنسان بكاتب.

مهملة موجبة: نحو الحيوان إنسان.

مهملة سالبة: نحو الحيوان ليس بإنسان.

أى ليست الفرسيّة ثابتة لكلّ فرد من أفراد الحيوان. وهذا هو المدلول المطابقى. فهذه الحالة لا يثبت معها أنّ المراد السلب الكلى أم السلب الجزئىّ، لأنک إذا تأملت العبارة التى تحتها خط وجدتها صادقة بأن لا تكون الفرسيّة ثابتة لأحد من أفراد الحيوان، وهو السلب الكلىّ. وصادقة بأن تكون الفرسيّة ثابتة للبعض منسلبة عن البعض. وهو السلب الجزئىّ. وأيّاً ما كان فقد تحقق السلب الجزئىّ، لأنه إذا انسلب عن الجميع فقد انسلب عن البعض أيضاً. إذاً فليس كل يستلزم السلب الجزئىّ قطعاً، ويحتمل معه السلب الكلىّ. فاقتصرنا على السلب الجزئىّ الأعمّ، أخذاً بالمحقق وتركاً للمشكوک. وستتكرر معنا فى هذا الكتاب حالات مشابهة محتملة نأخذ فيها بالمحقق ونترک المحتمل. واعلم أن الأسوار الأكثر استخداماً هى ما أثبته الشارح فى أمثلته وهى: كلّ، ولا شىء من، وبعض، وليس بعض أو بعض ليس.



فوصف القضية بأنها كلية أو جزئية أو مهملة، إنما هو بحسب صدقها على مقدار الأفراد المندرجة تحت المفهوم الكلي الذي هو موضوع وعنوان القضية، فقولنا [كل إنسان ميت]، يفهم منه صدق مفهوم الموت على كل ما يصدق عليه مفهوم الإنسان. فالتعامل يكون في هذه القضايا مع المصاديق، لا مع المفاهيم المجردة، ومعلوم أن المصاديق أفراد موجودة في الخارج، وهي أمور متعينة، فالمنطق له مدخليّة بالأمور الخارجية من حيث صدق قضاياه عليها. ولذلك فإننا يمكننا الاستفادة من القواعد المنطقية في اكتساب العلوم من هذه الجهة[1].

ويلاحظ أن القضية المهملة من السور كقولنا: [الإنسان ميت]، تحتمل مصداقين الأول [كل إنسان ميت]، والثاني [بعض الإنسان ميت]، والاحتمال الثاني مندرج في الأول، فالمقطوع باستفادته من القضية

(1) فى هذا إشارة للردّ على من يزعم أنّ المنطق مجرّد علم تخيّلى ولا يمكن الإفادة منه فى ضبط العلوم وتحصيلها، لكونه شيئاً نظرياً محضاً لا يمتّ بصلة إلى الواقع. فأجاب بما رأيت. وقوله (من هذه الجهة) أى من جهة صدق قواعده على الخارج.

المهملة هو البعض لا الكل، ولذلك يقول المناطقة [إن المهملة في قوة الجزئيـة]، أي إن مـا تفيـدنا إياه على سبيل القطع إنما هو نفس المعنى المستفاد من القضية الجزئية فهي إذن في قوَّتها[1].

حقيقة القضية الحملية وأجزاؤها:

كل قضية تحقق فيها حمل أمر على أمر من دون توقف على شرط في حصول الحمل ووقوعه، فإنها تسمى قضية حملية، لأن الحمل فيها متحقق بالفعل، ولا يتوقف تحققه على تحقق سبب ولا شرط غير نفس تركيب القضية الإسنادي.

والقضيّة الحملية تتألف من ثلاثة أجزاء:

الأول: الموضوع وهو المحكوم عليه، بغض النظر عن ترتيبه وموقعه في الكلام، فإن أتى آخراً فلا يضر، فإن الاعتبار في القضايا إنما هو المعاني لا الألفاظ، والأحكام أصلاً إنما هي المعاني لا الألفاظ، وحقيقة القول المنطقي إنما هو المعنى لا اللفظ. وسمي موضوعاً تشبيهاً له بشيء وُضِع ليحمل عليه[2] كزيد من قولنا [زيد قائم] أو [قام زيد]، فـ[زيد] موضوع في المثالين، وإن كان مؤخراً في الثاني.

الثاني: المحمول وهو المحكوم به، وسمي بذلك تشبيهاً له بالسقف المحمول على الجدار مثلاً.

الثالث: النسبة أي ثبوت المحمول للموضوع كثبوت القيام لزيد مثلاً، ويسمى اللفظ الدال على النسبة باسم الرابطة، والرابطة إما غير زمانية ككلمة [هو][3] في قولنا [زيد هو قائم]، أو زمانية نحو [كان] في قولنا [كان زيد قائماً]، ولم يذكر المصنف الرابطة لعدم لزومها في القضية إذ كثيراً ما يستغنى عنها في لغة العرب بالإعراب والرابط اللفظي[4].

---

(1) لأنّه إذا صدق أنّ كلّ إنسان ميّت، فإنّه يصدق قطعاً أنّ بعض الإنسان ميّت. ولكنّ العكس غير صحيح. فنأخذ الصادقة على كلّ حال، وهى القدر المقطوع به من تردّد المهملة بين المعنيين، أعنى القضيّة الجزئيّة: بعض الإنسان ميّت.

(2) أى نُصِبَ ليُحمَلَ عليه غيرُه.

(3) فى كلام الشيخ مسامحة أو قوله كلمة جرى على اصطلاح النحاة. لأن الكلمة عند المنطقيين هى الفعل عند النحاة. و[هو] التى هى الرابطة غير الزمانيّة إنما هى أداة على صورة الاسم. وكذلک القول فى [كان] فهى أداة رابطة زمانيّة على صورة الكلمة.

(4) أى أنّ لغة العرب لا يحتاج فيها إلى أداة تعبر عن النسبة بين المحمول والموضوع كما هو فى اللغة الإنكليزيّة مثلاً، فإن الخبر عندهم لا بدّ فيه من أحد أفعال الكينونة لربط المحمول بالموضوع. نحو (is) الرابطة الزمانيّة فى قولهم: (He is a scholar). فإننا ننقلها إلى العربيّة بقولنا: هو عالم. مع أنّ الترجمة الحرفيّة لها هى: هو يكون عالماً. ولكن هذه الترجمة غير صحيحة، كما أنّ ترجمتها إنه عالم غير صحيحة، لخلوّ عبارتهم هذه عن التوكيد. ولا أعلم فى الإنكليزيّة رابطة غير زمانيّة. =

وتسمة القضية الحملية عند عدم الرابطة ثنائية لتركبها من جزأين، وعند ذكرك الرابطة ثلاثية لتركبها من ثلاثة أجزاء.[1]

القضية الشرطية:
وهي القضية التي يوجد فيها حكم بالتعليق، أي بربط إحدى القضيتين بالأخرى[2]، كقولنا [كلما كان هذا إنساناً كان حيواناً].
وتسمى قضية شرطية لاشتمالها على أداة الشرط.
وتنقسم القضية الشرطية إلى قسمين:
الأول: شرطية متصلة، كقولنا: [كلما كان هذا إنساناً كان حيواناً]، وقولنا: [كلما كان الإنسان ناطقاً، كان الحمار ناهقاً]، وسميت بالمتصلة لاتصال طرفيها، أي اجتماعهما في الوجود، وعدم تعاندهما فيه، فليس وجود أحدهما مانعاً من وجود الآخر.
الثاني: شرطية منفصلة، كقولنا [العدد إما زوج أو فرد]، فهذه القضية شرطية منفصلة لانفصال طرفيها وتعاندهما لعدم اجتماعهما في الوجود.

=فقوله (بالإعراب) وهو فى عرف النحاة تغيير حركات أواخر الكلمة لفظاً أو تقديراً بتغيّر العوامل. والمقصود أنّ الرابط المعبّر به عن النسبة فى لغتنا العربيّة هو حركات الإعراب، بل حركة الرّفع تحقيقاً أو تقديراً لا غير. لأننا إذا قلنا [زيد] [عالم] كأننا نعدّ أشياء أى بلا حركات الإعراب، لم يفهم أحد من ذلك الرّبط وإسناد العالم إلى زيد. وأمّا إذا قلنا [زيدٌ عالم] بالرّفع، وكذا [جاء زيدٌ] و[زيدٌ قامَ] فهم الإسناد. فدلّ ذلك على أنّ هذا القدر الزائد هو الدال على هذه النسبة. وإنما قلنا إنه منحصر فى الرّفع لأنّ المحكوم عليه منحصر فى المبتدأ والفاعل ونائب الفاعل، ولا تكون إلا مرفوعة. واعلم أنّ المحكوم به منحصر فى الخبر والفعل.

وقوله (الرابط اللفظى) هو عين الحركة الظاهرة. فعطفه الرابط اللفظى على الإعراب هو من عطف اللازم على الملزوم. فليتأمّل. لأنّ الرابط الذى هو الحركة لازم للإعراب لفظاً فيما آخره حرف صحيح مثلاً أو فى حكم الصحيح فى تحمّل الحركات الثلاث.. إلخ؛ أو تقديراً فى نحو الأسماء المقصورة وغيرها مما هو مبيّن فى كتب النحو. ونسب الرابط إلى اللفظ مع أنه يكون مقدّراً تغليباً للأصل، لأن الأصل عدم التقدير.

(1) فإن ذكرت جهة القضيّة سمّيت رباعيّة الأجزاء. ولا تسمّى إذا أضيف لها السور خماسيّة لأنّ معنى السّور ليس لازماً للقضيّة. وأما جهة القضيّة وهى اللفظ الدال على كيفيّة نسبة القضيّة فى نفس الأمر. فلم يتعرّض لها الأصل ولا الشرح، فالكلام فيها لا يناسب الكتاب.

(2) عبّر بالرّبط لتدخل القضيّة المتّصلة المتضمّنة أداة شرط، ولتدخل القضيّة المنفصلة المتضمّنة أداة عناد.

والقضية الشرطية تتألف من جزأين الأول يسمى [مُقَدَّم] والثاني يسمى [التالي].
حقيقة الشرطية المتصلة:
هي القضية التي توجب التلازم والتصاحب بين الجزأين [المقدَّم والتالي] في الوجود لزوماً بأن كان لعلاقة أو بأن كان لا لعلاقة، وحتى لو كان اتفاقاً.(1)
حقيقة الشرطية المنفصلة:
هي القضية التي اقتضت تنافراً وتعانُداً بين الجزأين في الصدق أو في الكذب أو فيهما معاً.

وأقسام الشرطيّة المنفصلة ثلاثة:
الأول: مانعة جَمْعٍ وهي قضية تمنع الجمع بين طرفيها فلا يجتمعان في الوجود ويمكن ارتفاعهما، وتتركب من الشيء والأخصّ من نقيضه كقولنا [هذا الشيء إما أسود أو أبيض](2)، فالسواد والبياض لا يجتمعان في المحل الواحد، ويمكن ارتفاعهما بأن يوجد في المحل لون آخر.
الثاني: مانعة خُلُوٍّ، وهي قضية تمنع الخلو عن طرفيها فلا يمكن ارتفاعهما ويمكن اجتماعهما وتتركب من الشيء والأعم من نقيضه كقولنا: [هذا إما غير أسود أو غير أبيض](3) فيمكن اجتماعهما في الأحمر ولا يمكن ارتفاعهما بأن يكون أسود وأبيض معاً.

---

(1) يمكنك أن تتصوّر الاتفاق من مثاله السابق [كلما كان الإنسان ناطقاً، كان الحمار ناهقاً]، إذ تلاحظ أنّه لا علاقة بين كون الإنسان ناطقاً وكون الحمار ناهقاً. فلا تلازم بينهما البتّة. ولكن هذه الشرطيّة المتّصلة صحيحة. لأنّه لا يشترط لصحّتها وجود علاقة بين اللازم والملزوم، فيكفى فيه مجرّد فرض صدق التالى على تقدير صدق المقدّم لمحض اتفاق أنّ جزأيها وجدا معاً كما ههنا. وهذا بخلاف ما لو قلت: [إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود] فإن ثمّة علاقة واضحة بين اللازم والملزوم. فالاتفاقية إذاً هى القضيّة التى حُكم فيها بصدق التالى على تقدير صدق المقدّم، وليس لعلاقة توجب ذلك، بل لمجرّد صدقهما. وعليه فالشرطيّة المتّصلة تنقسم إلى اتفاقيّة وقد عرفتها، وإلى لزوميّة: وهى التى حكم فيها بصدق التالى على تقدير صدق المقدّم لعلاقة توجب ذلك، وهى ما بسببه يستلزم المقدّم التالى، كالعليّة والتضايف. أمّا العليّة فبأن يكون المقدّم علّة للتالى كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو يكون التالى علّة للمقدّم كقولنا: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة. أو يكون المقدّم والتالى معلولا علّة واحدة. كقولنا: إن كان النهار موجوداً فالضوء منتشر على الأرض. وامّا التضايف فبأن يكون المقدّم والتالى بحيث يكون تعقّل أحدهما بالقياس إلى الآخر، كقولنا إن كان زيدٌ أباً لعمرو فعمرو ابنه. لأنّ تعقل كلّ واحد من المتضايفين يتوقّف على تعقّل الآخر. وهو ما يسمّونه بالدور المعى.
(2) قوله (من الشىء والأخصّ من نقيضه) مثل عليه بقوله: [هذا الشىء إما أسود أو أبيض]، الأسود هو الشىء، ونقيضه اللاأسود. فالأبيض أخصّ من نقيض الأسود وهو اللاأسود. لأنّ اللاأسود يعمّ الأبيض وجميع الألوان الأخرى باستثناء الأسود.
(3) قوله (الشىء والأعمّ من نقيضه) ومثل عليه بقوله: [هذا إما غير أسود أو غير أبيض]. فالشىء هو [غير الأسود]، والأعمّ من نقيضه هو غير الأبيض. لأنّ نقيضه هو الأسود، وغير الأبيض أعمّ من الأسود، لأنّه يصدق على الأسود وغيره. قوله (فيمكن اجتماعهما فى الأحمر) لأنّ الأحمر غير للأسود وغير للأبيض فى آن واحد.

الثالث: مانعة جمع وخلو، وهي قضية تمنع الجمع والخلو معاً فلا يمكن اجتماع طرفيها ولا يمكن ارتفاعها، وتتركب من الشيء ونقيضه كقولنا هذا العدد إما زوج أو فرد، فلا يمكن اجتماع الزوجية والفردية في العدد المعين ولا يمكن ارتفاعهما عنه.

وهذه القضية هي الممثلة الحقيقية للتعاند، لأن التعاند متحقق بين الطرفين في الصدق والكذب بخلاف ما قبله فإنه في أحدهما فقط، وهذه القضية أخص من كلا النوعين اللذين قبلها[1].

[فَصْلٌ في التَّناقُضِ]

قوله (ولا يمكن ارتفاعهما بأن يكون أسود وأبيض معاً) لأن ارتفاع غير الأسود هو نفيه، ويصدق نفى غير الأسود عند إثبات الأسود، وكذلك رفع غير الأبيض يكون صادقاً عند إثبات الأبيض. فكون الشىء أسود وأبيض معاً من مصاديق ارتفاع مقدّم هذه المنفصلة وتاليها معاً. ولكن الأسود والأبيض ضدّان لا يجتمعان فى محلّ واحد على الاستحالة، ولذا قال لا يمكن ارتفاعهما، لأنّ ارتفاعهما يعنى ثبوت ضدّين فى محلّ واحد وهو محال.

(1) قول الناظم (ما احتمل الصدق) ولم يقل والكذب للاكتفاء وتعليم الأدب فى التعبير. وقوله (والثانى) أى الحمليّة التى تعرّض لتقسيمها هنا: كليّة وشخصيّة. وقوله (والأوّل) أىّ الكليّة إما مسوّرة أو مهملة السور. وقوله (والآخِر) بكسر الخاء أى المتأخر لا بفتحها بمعنى المغاير. والمراد الآخِر فى الرّتبة وإن ذكر أولاً فإنه يبقى محمولاً كما بيّنه الشارح الفاضل من أنه لا عبرة فى تحديد الموضوع والمحمول بالتقديم والتأخير الذكرى بل بالمعنى. وقوله (ومثلِها) مجرور عطفاً على مدخول إلى أى وإلى مثلها. وقوله (دون مين) أى دون كذب. وقوله (أقسامها) أى ذات الانفصال يعنى المنفصلة وقوله (أو هما) أى مانعهما أى الجمع والخلو. ولم يبيّن الناظم أقسام الشرطيّة المتصلة والمنفصلة، ولا أسوارهما كما فعل فى الحمليّة تقريباً للمبتدى، وذلك مذكور فى المطوّلات، وجرى الشارح على ذلك، ولكنه ربّما أشار إلى بعض أسورهما فى بعض أمثلته. فلنذكر ههنا الألفاظ المستخدمة فى تسويريهما ولا نزيد. سور الإيجاب الكلىّ فى المتّصلة هو كلّما، ومهما، ومتى؛ وفى المنفصلة دائماً. وسور السالبة الكليّة فيهما ليس البتّة بهمزة فى أوّلها أو بألف، كلاهما فصيح. وسور الموجبة الجزئيّة فيهما قد يكون، وسور السالبة الجزئيّة فيهما قد لا يكون. وأيضاً يمكن التعبير عن السلب الجزئىّ بإدخال حرف السلب على سور الإيجاب الكلىّ، نحو ليس كلّما، وليس مهما، وليس متى فى المتّصله، وليس دائماً فى المنفصلة. فمثّل لها من عندك تجدها سهلة إن شاء الله. وبهذا القدر كفاية لمن وعى، فلنشرع الآن فى أحكام القضايا.

التناقض هو حكم من أحكام القضايا، ولذلك شرع في بيانه بعد أن انتهى من شرح وتعريف أنواع القضية[1].

وللقضايا أحكام منها التناقض ومنها العكس: العكس المستوي وعكس النقيض. ويستفاد من هذه الأحكام في البراهين، وللتحقق من صدق بعض القضايا. ولذلك فإن المناطقة يشرحون أحكام القضايا قبل الخوض في بيان البراهين والأقيسة لاحتياج هذه إليها.

قال:

63	[تَنَاقُضٌ خُلْفُ القَضِيَّتَيْنِ فِيْ	كَيْفٍ وَصِدْقُ واحِدٍ أَمْرٌ قُفِيْ
64	فَإِنْ تَكُنْ شَخْصِيَّةً أَوْ مُهْمَلَةْ	فَنَقْضُها بِالْكَيْفِ أَنْ تُبَدِّ لَهْ
65	وَإِنْ تَكُنْ مَحْصُورَةً بِالسُّورِ	فَانْقُضْ بِضِدِّ سُورِها المَذْكُورِ
66	فَإِنْ تَكُنْ مُوجِبَةً كُلِّيَّةْ	نَقِيضُها سَالِبَةٌ جُزْئِيَّةْ
67	وَإِنْ تَكُنْ سَالِبَةً كُلِّيَّةْ	نَقِيضُها مُوجِبَةٌ جُزْئِيَةْ]

أقول: التناقض لغةً: هو وضع الشيء ورفعه. أي إثباته ونفيه.

واصطلاحاً: هو اختلاف القضيتين في الكيف [الإيجاب والسلب]، ويلزم صدق واحدة منهما فقط[2].

فلا يسمى اختلاف المفردين من حيث الكيف بالتناقض، نحو [زيد] و[لا زيد].

وكذلك فإن اختلاف القضيتين في الكم كما في الكلية والجزئية لا يسمى تناقضاً، نحو [كل إنسان حيوان]، [بعض الإنسان حيوان].

ولا إذا اختلفتا في الموضوع نحو [زيد قائم]، [عمرو قائم].

ولا إذا اختلفتا في المحمول نحو [زيد قائم]، [زيد جالس].

---

(1) وذلك لأنّ الحكم على الشىء فرع عن تصوّره، كما عرفت مما مرّ. فكان لا بدّ من تصوّر القضيّة بما يكفى لتجرى عليها أحكام النقض والعكس.

(2) خرج باختلاف القضيّتين اختلاف المفردين، وبقوله (فى الكيف) الاختلاف فى الكمّ، وبقوله (فقط) الاختلاف فى الموضوع فقط، والاختلاف فى المحمول فقط، وخرج بالتعريف كلّه وقوله اختلاف القضيّتين كلّ قضيّتين يمكن أن تصدقا معاً أو تكذبا معاً.

وخرج بالتعريف القضيتان اللتان لا يلزم صدق واحدة منهما فقط، بل يجوز صدقهما معاً نحو [بعض الحيوان إنسان]، وقولنا [بعض الحيوان ليس بإنسان]، وكذلك القضيتان اللتان يجوز كذبهما معاً نحو [كل حيوان إنسان] وقولنا [لا شيء من الحيوان بإنسان].

وأما شرح نقائض القضايا بحسب التفصيل، فهو كما يأتي:

القضية الشخصية: يستخرج نقيضها بتبديل الكيف فيها، نحو [زيد قائم]، [زيد ليس بقائم].

القضية المهملة: يستخرج نقيضها بتبديل الكيف فيها، نحو [الإنسان حيوان]، [الإنسان ليس بحيوان]. كذا قال الناظم، والصحيح أن نقيض المهملة كلية تخالفها في الكيف، [فنقيض الإنسان حيوان]، [لا شيء من الإنسان بحيوان][1].

القضية المسوَّرة: نقيضها بأن تأتي بضدِّ سورها بعد تبديل كيفها.

فنقيض الموجبة الكلية: نحو [كل إنسان حيوان]، سالبة جزيئة نحو [ليس بعض الإنسان بحيوان].

ونقيض السالبة الكلية: نحو [لا شيء من الإنسان بفرس]، موجبة جزئية نحو [بعض الإنسان فرس][2].

---

(1) لما مرّ من أنّ المهملة فى قوّة الجزئيّة وهو ما سيقرره الناظم نفسه فى العكس، وأنّ نقيض الجزئيّة كليّة تخالفها فى الكيف.

(2) ولم ينص على نقيض الموجبة الجزئيّة والسالبة الجزئيّة، وكذلک لم يمثل للنقيض السالبة الشخصيّة ولا المهملة السلبيّة لأنّ كلّ ذلک مذكور ضمناً فيما ذكره. لأنّ التناقض عمليّة تبديليّة كما يقولون فى الرياضيات الحديثة. أى أنّه إذا كان نقيض القضية [أ] هو القضية [ب]، فإن نقيض القضيّة [ب] وهو القضيّة [أ]. ولذلک تسمى القضية [أ] و القضيّة [ب]، متناقضتان أو نقيضتان. وأول حكم يجب أن يتبادر إلى ذهنک عند رؤية النقيضتين أنهما لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً، أى أنّ إحداهما فقط صادقة والأخرى كاذبة قطعاً. فإذا برهنت على صدق إحداهما أو كانت بديهيّة الصدق، فنقيضتها كاذبة بالضرورة، وإذا برهنت على كذب إحداهما أو كان كذبها معلوماً بالضرورة، فنقيضتها صادقة قطعاً وبلا توقّف. فاحفظ هذا، واعتن بتطبيقه وملاحظته.

[فَصْلٌ في العَكْسِ المُسْتَوِيْ]

العكس لغة التبديل والقلب، والعكس من أحكام القضايا كما سبق كالتناقض، وهو نوعان عكس مستوي وعكس نقيض، وعكس النقيض قسمان عكس نقيض موافق، ومخالف[1]. والناظم اقتصر على بيان العكس المستوي. قال:

68	[العَكْسُ قَلْبُ جُزْأَيِ القَضِيَّةْ	مَعَ بَـقَاءِ الصِّـدْقِ وَالكَـيْـفِـيَّةْ
69	وَالـكَمِّ إِلاّ المُوجِـبَ الكُلِّيَّـةْ	فَعَوَّضُوها المُوجِبَ الجُزْ ئِـــيَّةْ
70	وَالعَـكْـسُ لازِمٌ لِغَيْرِ مَا وُجِدْ	بِهِ اجْـتِمَاعُ الخِسَّـتَـيْنِ فَاقْتَصِدْ
71	وَالعَـكْـسُ فِي مُرَ تَّبٍ بِالطَّبْعِ	وَ لَـيْسَ فِي مُـرَ تَّـبٍ بِـالوَضْعِ]

العكس[2] اصطلاحاً: قلب جزئي القضية بأن يجعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً في الحملية، ويجعل المقدم تالياً التالي مقدَّماً في الشرطية المتصلة.[3]

قواعد العكس:

الأولى: بقاء الصدق في العكس، أي إن كان الأصل صادقاً لزم صدق العكس[4].

---

(1) واعلم أنّه إذا أطلق العكس فإن المقصود العكس المستوى. فينبغى إذا أردت أيّ تتكلّم عن أيّ عكس آخر أن تقيّده ليعلم.

(2) العكس لغة: ردّ آخر الشيء إلى أوّله.

(3) قيّد الشرطيّة بالمتّصلة، لأنّ المنفصلة لا تنعكس، أو بالأحرى لو عكستها فإنك لا تستفيد شيئاً، لأنّها تبقى عين القضيّة، فقولك العدد إما زوج أو فرد، هو عين قولك العدد إما فرد أو زوج. ومثلها الشرطيّة المتّصلة الاتفاقيّة، فلا عكس لها لعدم فائدته.

(4) مثاله قولنا كلّ خمر مسكر، فهذه صادقة، فعكسها وهو بعض المسكر خمر صادقة. ولا يؤخذ من كلامه أنّه إذا كانت القضية كاذبة فيلزم أن عكسها أيضاً كاذبة. فإنك لا تأمن أن يكون عكسها صادقاً، نحو قولنا: كلّ حيوان إنسان، فهذه كاذبة، ولكن عكسها بحسب القواعد هو بعض الحيوان إنسان. وهى صادقة. إذا توضّح هذا فاعلم أنه اعتبر بقاء الصدق ولم يعتبر بقاء الكذب، لأنّ العكس من لوازم بعض القضايا، فالقضية الأصل ملزوم،

الثانية: بقاء الكيف، فإن كان الأصل[1] موجباً فالعكس موجب وإن كان سالباً فسالب.
الثالثة: بقاء الكم، فإن كان الأصل كلياً، فالعكس كلي، وإن كان جزئياً فجزئي، إلا في الموجبة الكلية فلا يبقى فيها الكم بل تنعكس جزئية[2]، نحو [كل إنسان حيوان] فعكسها [بعض الحيوان إنسان]، ونحو [كلما كان هذا إنساناً كان حيواناً] فعكسها [قد يكون إذا كان هذا حيواناً كان إنساناً]. فلا يبقى فيها الكم، بل تعكسها جزئيتين كما رأيت، ولا يصح عكسها كليتين، لأن المحمول الأعم يثبت لجميع أفراد الموضوع الأخص، ولا يثبت ذلك الموضوع إلا لبعض أفراد ذلك المحمول الأعم، وكذا المقدم الأخص يستلزم التالي الأعم كلياً، ولا يستلزم الأخص إلا جزئياً.[3] والأمثلة ستأتي.
اعلم أن القضايا شخصية وكلية وجزئية ومهملة، وهي موجبات أو سوالب، فالموجبات الأربع تنعكس إلى موجبة جزئية.
فقولك: [زيد حيوان] عكسه [بعض الحيوان زيد].

وعكسها لازم لها. ولا يلزم من كذب الملزوم كذب اللازم أو صدقه، بل ربّما اتفق كذبه أو صدقه. ولكن يلزم من صدق الملزوم صدق اللازم قطعاً. واعلم أيضاً أنّه يلزم من كذب اللازم كذب الملزوم قطعاً، ولكن لا يلزم من صدق اللازم صدق الملزوم أو كذبه، فربما يتّفق أن يكون الملزوم كاذباً كما فى مثالنا، وقد يكون صادقاً أحياناً. فاحفظ هذه القواعد، واعتن بها فلسوف تفيدک فى العلوم الأخرى کثيراً.

(1) مراده بالأصل القضية التى يراد عكسها. فإذا كانت موجبة انعكست موجبة، وإذا كانت سالبة انعكست سالبة.

(2) لأنّه إذا كان المحمول أعمّ من الموضوع، فإذا تركت الكمّ على حاله عند عكس الموجبة الكليّة لم تأمن أن يكون العكس كاذباً. وفى مثاله: [كل إنسان حيوان] فعكسها [بعض الحيوان إنسان]، فلو أبقيت الكمّ فقلت: [كلّ حيوان إنسان] فهذه كاذبة، ومحال أن يكون عكس الصادقة كاذبة، لأن لازم الصادقة صادقة كما مرّ. ولو قلت [كلّ إنسان ناطق] وعكستها مبقياً الكمّ صارت [كلّ ناطق إنسان]. وهى صحيحة لأنّ المحمول ليس بأعمّ من الإنسان بل هو مساو له. فلمّا كنا لا نأمن أن يكون المحمول أعمّ من الموضوع فى الموجبة الكليّة، وأردنا أن نأتى بقاعدة لعكس كلّ موجبة كليّة بلا استثناء، اكتفينا بالقدر المقطوع به من صدق الموضوع على المحمول، وهو البعض دون الكلّ. لأنّ البعض صادق على كلّ حال. فصار عكس الموجبة الكليّة موجبة جزئيّة صحيحاً دائماً. وللذكىّ أن يستخلص من هذا الكلام قاعدة تقول: لا يصدق حمل الأخصّ على الأعمّ كلياً، فلا يصدق نحو كلّ حيوان إنسان.
فهذا تطبيق كلامه على الحمليّة، ونفس الكلام يقال عند تطبيقه على الشرطية، مع إبدال الموضوع بالمقدّم، والمحمول بالتالى، وكلّ للسور الكلىّ فى الحمليّة بكلّما للسور الكلىّ للشرطيّة، وبعض للسور الجزئىّ فى الحمليّة بقد يكون للسور الجزئىّ فى الشرطيّة.

(3) اعلم أنّ إثبات الأعمّ لا يلزم منه ثبوت الأخص ولا انتفاؤه. كقولک هذا حيوان فإنه لا يلزم منه أن يكون إنساناً أو لا يكون، وأما نفى الأعمّ فإنه يلزم منه انتفاء الأخص قطعاً، كقولک ليس هذا حيواناً، فإنه يلزم منه قطعاً أنه ليس بإنسان. وإثبات الأخص يلزم منه ثبوت الأعمّ قطعاً. كقولک هذا إنسان، فإنه يلزم منه أنه حيوان قطعاً، ولكن نفى الأخصّ لا يلزم منه ثبوت الأعم ولا انتفاؤه، كقولک ليس هذا إنساناً، فإنه لا يلزم منه أنه حيوان أو أنّه ليس بحيوان. فافهم هذه القواعد واحفظها فإنها نافعة جدّاً. وإذا فهمت هذه القواعد فإنک ستعرف معنى قوله: (وكذا المقدم الأخص يستلزم التالى الأعم كلياً، ولا يستلزم الأخص إلا جزئياً).

وقولك: [كل إنسان حيوان] أو [بعض الإنسان حيوان] أو [الإنسان حيوان]، عكس هذه الثلاثة [بعض الحيوان إنسان].
والسوالب لا ينعكس منها إلا الكلية، نحو [لا شيء من الإنسان بحجر]، وعكسها كنفسها، وهو [لا شيء من الحجر بإنسان].
والشخصية نحو [ليس زيد بحجر] وعكسها كلية نحو [لا شيء من الحجر بزيد]. وهذا إذا كان محمولها كلياً. فإن كان محمولها جزئياً انعكست كنفسها نحو [ليس زيد بعمرو] فعكسها [عمرو ليس بزيد].
شروط العكس:
والعكس صحيح في جميع القضايا ولازم لها دائماً بالصورة السابقة إلا في القضايا التالية:
أولاً: التي وجد فيها الخستان، وهما السلب والجزئية، نحو [بعض الحيوان ليس بإنسان]، فلا عكس لها، لأنه يصح سلب الأخص عن بعض أفراد الأعم، ولا يصح سلب الأعم عن بعض أفراد الأخص، فيصدق قولنا [بعض الحيوان ليس بإنسان]، ولا يصدق [بعض الإنسان ليس بحيوان].
ثانياً: المهملة السلبية، كقولنا [الحيوان ليس بإنسان]، فإنه صادق، ولا يصدق عكسه وهو [الإنسان ليس بحيوان]، لما تقدم من صحة نفي الأخص عن بعض أفراد الأعم وعدم صحة نفي الأعم عن بعض أفراد الأخصّ. فالسبب في عدم العكس فيها هو أنها في قوة الجزئية، فكما لا تنعكس الجزئية السالبة لاجتماع الخسّتين فيها فكذلك لا تنعكس المهملة السالبة. لأنها في قوّتها فكأنه اجتمع فيها الخسّتان.
ثم إن العكس لا يكون إلا في الحمليات والشرطيات المتصلة، كما تقدم تمثيل ذلك، فيشترط إذن في صحة العكس أن يكون في قضية مرتبة بالطبع لا بالوضع، والترتيب الطبيعي ما اقتضاه المعنى بحيث يتغير بتغيره، ألا ترى أن معنى القضية الحملية ثبوت مفهوم المحمول لأفراد الموضوع، فإذا غير ترتيبها أفادت ثبوت مفهوم الموضوع لأفراد المحمول. ومعنى الشرطية لزوم التالي للمقدم، فإذا غير الترتيب أفادت لزوم المقدم للتالي، هذا هو المرتب بالطبع.
وأما المرتب بالوضع فهو الشرطية المنفصلة لأن ترتيبها ذكري، بحيث لا يتغير معناها بتغير طرفيها، فقولك: [العدد إما زوج أو فرد]، لو قدمت فيه الثاني على الأول وقلتَ [العدد إما فرد أو زوج] لا يتغير معناه، فعلم أن الترتيب إنما هو في مجرد الوضع والذكر.
تعريف بعكس النقيض:
وهو ينقسم إلى قسمين: الأول عكس النقيض الموافق:
وهو تبديل كل من الطرفين بنقيض الآخر مع بقاء الكم والكيف، فقولنا [كل إنسان حيوان] عكسُ نقيضِه الموافق [كل ما ليس بحيوان هو ليس بإنسان]، ويسمى موافقاً لموافقة الأصل للعكس في الكيف.

الثاني: عكس النقيض المخالف:

وهو تبديل الأول بنقيض الثاني والثاني بعين الأول، مع الاختلاف في الكيف، فقولنا [كل إنسان حيوان]، عكس نقيضه المخالف [لا شيء مما ليس بحيوان إنسان]، وسمي مخالفاً لمخالفة العكس للأصل في الكيف.

[بابٌ في القِيَاسِ]

إن القياس من أهم المباحث في علم المنطق، فبالقياس يتم البرهان، وكل ما مضى- من المباحث كان مجرد مبادئ للوصول إلى تركيب القياس، وأركانه. قال:

72	[إِنَّ القِياسَ مِنْ قَضايا صُوِّرا	مُسْتَلْزِماً بِالذَّاتِ قَوْلاً آخَرا
73	ثُمَّ القِيَاسُ عِنْدَهُمْ قِسْمَانِ	فَمِنْهُ مَا يُدْعى بِالاقْتِراني
74	وَهْوَ الَّذي دَلَّ على النَّتيجَةِ	بِقُوَّةٍ وَاخْتَصَّ بالحَمْلِيَّةِ
75	فَإِنْ تُرِدْ تَرْكِيبَهُ فَرَكِّبا	مُقَدِّماتِهِ عَلى مَا وَجَبَا
76	وَرَتِّبِ المُقَدِّماتِ وَانْظُرا	صَحِيحَهَا مِنْ فَاسِدٍ مُخْتَبِرا
77	فَإِنَّ لازِمَ المُقَدِّماتِ	بِحَسَبِ المُقَدِّماتِ آتِ
78	وَما مِنَ المُقَدِّماتِ صُغْرَى	فَيَجِبُ انْدِراجُهَا فِي الكُبْرى
79	وَذاتُ حَدٍّ أَصْغَرٍ صُغْراهُمَا	وَذاتُ حَدٍّ أَكْبَرٍ كُبْرَاهُمَا
80	وَأَصْغَرٌ فَذاكَ ذُو انْدِراجِ	وَوَسَطٌ يُلْغَى لَدَى الإِنْتاجِ]

تعريف القياس:

أقول: القياس عبارة عن قول من قضايا رُكِّبت تركيباً خاصاً بحيث تستلزم لذاتها قولاً آخر.

فالمفرد ليس بقول، فهو ليس بقياس، فالقول عند المناطقة هو المركب. وبالتركيب من القضايا تخرج القضية الواحدة، والمراد بالقضايا قضيتان أو أكثر، ليشمل القياس البسيط وهو المركب من مقدمتين، كقولنا:

[العالم متغير، وكل متغير حادث]، والقياس المركب من أكثر من مقدمتين، كقولنا: [النبَّاش آخِذٌ للمال خفية، وكل آخذ للمال خفية سارق، وكل سارق تقطع يده].

وأما القول المركب من القضايا التي لا تستلزم لذاتها قولاً آخر، فليس قياساً أيضاً، وقد يكون عدم إنتاجه لعدم تكرر الحد الوسط، كقولنا : [كل إنسان حيوان، وكل فرس صهال]، وكالقضيتين المركبتين من ضرب عقيم لا ينتج، كقولنا:[لا شيء من الإنسان بحجر، وكل حجر جسم]، فهذا لا يستلزم شيئاً لعدم إيجاب الصغرى كما سنبين في أضرب القياس المنتجة والعقيمة.

والمقصود من القياس هو القول المنتج لذاته، فلا يدخل فيه ما يستلزم قولاً آخر لا لذاته كقياس المساواة، وهو المركب من قضيتين متعلق محمول إحداهما موضوع الأخرى، كقولنا:[زيد مساو لعمرو، وعمرو مساو لبكر]، فإنه يستلزم [زيد مساو لبكر]، ولكن هذا الاستلزام ليس لذات القياس بل بواسطة صدق مقدمة أجنبية وهي أن [مساوي المساوي لشيء، مساوٍ لذلك الشيء][1]، ألا ترى أنك لو قلت [الإنسان مباين للفرس، والفرس مباين للناطق]، لم يلزم منه أن [الإنسان مباين للناطق]، لأن مباين المباين للشيء لا يلزم أن يكون مبايناً لذلك الشيء[2].

والقول الآخر الذي ينتجه القياس المراد به النتيجة، فإنها قول مغاير لقضيتي القياس، فيخرج به القضيتان المستلزمتان لإحداهما كقولنا: [زيد قائم، وعمرو جالس]، فهاتان القضيتان يستلزمان إحداهما[3] ولا يسميان قياساً لأن إحداهما ليس قولاً آخر.

---

(1) الدليل على أن :[زيد مساو لعمرو، وعمرو مساو لبكر] قضيّتان لا يستلزمان لذاتيهما أنّ زيداً مساو لبكر، هو أنّه لو لم تصدق أنّ [مساوى المساوى لشىء، مساو لذلک الشیء] لم يلزم أنّ زيداً مساو لبكر. ومعنًى ذلک أنّ استلزام هاتين القضيّتين لقول آخر ليس لذاتيهماً، بل هو موقوف على صدق قضيّة أخًرى أجنبيّـة عنهمـا. ولذلک قال المحقق الشارح، (ألا ترى أنک لو قلت [الإنسان مباين للفرس، والفرس مباين للناطق]، لم يلـزم منه أن [الإنسان مباين للناطق]، أی مع أنّ القياس يبدو لأوّل وهلة صحيحاً، إلاّ أنّه لـيس قياسـاً لأنّ مقدّمتيه لا تستلزمان لذاتهما قولاً آخر، بل يتوقف ذلک على صحّة مقدّمة أجنبيّة وهی أنّ مباين المباين للشیء مباين لذلک الشیء، وهی كاذبة، فلم يلزم منهما شیء. فـافهم. والـذی أراه هـو أنّ قيـاس المسـاواة والمباينة فی هذين المثالين ليس قياساً صحيحاً لأمر آخر أهمّ مما يمثّل بهما عليه ههنا تقريباً للمفهـوم علـى تسليم صحة القياس صورةً؛ فأقول إن صورة القياس ليست صحيحة أصلاً لأنّ الحدّ الوسط فيه لم يتكرّر. ولـو تكرر لاستلزمت القضيّتان لذاتهما قولاً آخر. ألا ترى أنّک لو قلت: [زيد مسـاو لعمـرو، والمسـاوی لعمـرو مساو لبكر] أنه يلزم عنهما انّ زيداً مساو لبكر. وكذا لو قلت مثلاً: [الإنسان مباين للفـرس، وبعـض المبـاين للفرسً ناطق] أنّه يلزم عنهما أنّ [بعض اًلإنسان ناطق].

(2) لأنّ مباين مباين الشیء لا يعلم إذا كان مبايناً للشیء أو مساوياً له. ألا ترى أنّک إذا قلت القاتل مباين لزيد، وزيد مباين لعمرو، لم يلزم من ذلک أنّ القاتل ليس عمرواً ولا أنّ عمرواً هو القاتل.

(3) يعنی بالقضيّتين مجموع القضيّتين، فإنهما من حيث ما هما مجموع فإنهما يستلزم مجموعهمـا لإحـداهما أی لكلّ واحدة منهما على حدته. وهذا من استلزام الكلّ من حيث ما هو كلّ لجزئـه. لأنّ الكـلّ موقـوف علـى الجزء، فحصول الكلّ يستلزم حصول الجزء قطعاً. وفی مثاله، فإن مجموع [زيد قائم، وعمرو جالس] يستلزم أنّ

والقياس متى سُلِّمَ استلزم النتيجة سواء كان صادقاً، كما مرَّ أو كاذباً كقولنا: [كل إنسان حمار، وكل حمار صهال] فإنه يستلزم بحيث لو سُلِّمَ أن [كلَّ إنسانٍ صهال]. وإنما وجب قولنا ذلك لأن التعريف يجب صدقه على القياس الصادق والكاذب كالسفسطة.

أقسام القياس:

القياس قسمان: الأول اقتراني، والثاني شرطي.

القياس الاقتراني:

وسمي بالاقتراني لاقتران الحدود فيه وعدم فصلها بأداة استثناء كقولنا: [العالم متغير، وكل متغير حادث]، والقياس الاقتراني هو الذي دلَّ على النتيجة بالقوة بأن كانت فيه متفرقة الأجزاء. ألا ترى أو قولنا [العالم متغير، وكل متغير حادث] يدل على النتيجة وهي [العالم حادث]، لكن بالقوة، بمعنى أن أجزاءها متفرقة فيه، لأن موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول الكبرى.

ولا يركب القياس الاقتراني إلا من القضايا الحملية، ولا يستعمل فيه القضايا الشرطية. كذا قال الناظم، ولكن هذا رأي مرجوح، والصحيح أن القياس الاقتراني يؤلَّفُ من القضايا الحمليات كما تقدم، ومن القضايا الشرطيات كقولنا [كلما كانت الشمس طالعة، كان النهار موجوداً، وكلما كان النهار موجوداً كانت الأرض مضيئة]، فينتج [كلما كانت الشمس طالعة كانت الأرض مضيئة].

ويركب القياس من مقدِّماته على الوجه الذي وجب تركيبه عليه من الإتيان بوصف جامع بين طرفي النتيجة، وهو الحدُّ المكرر، وبه حصلت المقدمتان إحداهما مشتملة على موضوع النتيجة أو مقدمها، والأخرى على محمولها أو تاليها، ومن اندراج الأصغر تحت الأوسط في الاقتراني كما سيأتي.

ثم ترتَّب المقدمات بأن تقدَّم الصغرى منها وهي المشتملة على موضوع النتيجة، أو مقدمها، على الكبرى وهي المشتملة على محمولها أو تاليها، ويكون ذلك على الوجه الخاص ككون الصغرى موجبة، والكبرى كلية في الشكل الأول مثلاً.

ويُلاحَظُ استعمال مقدمات صحيحة، من حيث النظم فلا يصح استعمال مقدمتين سالبتين ولا مقدمتين جزئيتين، إذ لا إنتاج لسالبتين أو جزئيتين، ومن جهة المادة بأن كانتا كاذبتين أو إحداهما كاذبة. ويجب اختبار المقدمات بالاستدلال عليها إن كانت نظرية هل هي يقينية أو لا.

زيداً قائم، وكذا يستلزم أنّ عمرواً جالس. وأنت ترى أن كلّ لازم منهما ليس بقول آخر غيرهما. واعلم أنّ لزوم القول الآخر عن قولين يتطلب أن يكون لكل قول منهما دخلاً فى حصول ذلك القول الآخر. وههنا لا يجوز اعتبار [زيد قائم] مثلاً اللازم عن هذا المجموع، قولاً آخر، لإنه لا مدخليّة لقولك [عمرو جالس] فى حصوله. بل إنك لو حذفته من أصله بقى [زيد قائم] حاصلاً.

واعلم أن النتيجة تأتي بحسب المقدمات، فإن كانت المقدمات صحيحة صادقة كانت النتيجة صادقة، وإن كانت المقدمات فاسدة أو كاذبة لم يلزم صدق النتيجة بل تضطرب فتصدق تارة وتكذب أخرى. [1]
مثلاً: إذا قلنا: [العالم متغير وكل متغير حادث]، فهذا قياس صحيح، مقدمتاه صادقتان فنتيجته كذلك.
وإن قلتَ [كل إنسان فرس وكل فرس صهال]، فهو قياس كاذب، لكذب إحدى المقدمتين، فلا يلزم صدق النتيجة بل تكذب تارة، كهذا المثال، فإن نتيجته [كل إنسان صَهَّال]، وهي كاذبة، وتصدق تارة كما لو أبدلتَ الكبرى بقولك [كل فرس ناطق]، فإن نتيجته [كل إنسان ناطق] وهي صادقة، لكن صدقها اتفاقي.
وفي القياس يجب اندراج المقدمة الصغرى في المقدمة الكبرى، وذلك باندراج أصغرها وهو موضوعه المطلوب في أوسط الكبرى، مثلاً إذا قلنا:[كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم]، فالأصغر هو [إنسان]، وقد اندرج في [الحيوان] لينسحب عليه حكمه.
والمقدمة الصغرى هي المقدمة ذات الحد الأصغر، الذي هو موضوع النتيجة. والمقدمة الكبرى هي المشتملة على الحد الأكبر الذي هو محمول النتيجة، كقولنا في المثال السابق: [وكل حيوان جسم] فإنها مشتملة على الحد الأكبر، وهو [جسم]، الذي يكون محمولاً في النتيجة.
وسمِّي موضوع النتيجة أصغر لأنه أقل أفراداً غالباً من محمولها الذي سمي أكبر لكثرة أفراده، وسمي كلٌّ منهما حداً، لأنه طرف القضية[2].
وعند القياس، يندرج الحد الأصغر في مفهوم الأكبر بسبب اندراجه في الأوسط، ويلغى الحدّ الأوسط عند الإنتاج، والحد الأوسط هو الحد المكرر في المقدمتين، يترك عند الإنتاج، فهو كالآلة يؤتى به عند الاحتياج إليه في التوصل إلى المطلوب، ويترك عند حصوله.

(1) وهذا هو مقصودهم بالاختلاف الموجب للعقم، فالقضيّة العقيمة هى التى لا يقطع بصدقها دائماً، بل تصدق أحياناً وتكذب أحياناً أخرى، فعندئذ لا يكون صدقها مطّرداً فلا تصلح قاعدة عامة، وحين لا تكون قاعدة مطردة فلا يعدو صدقها أن يكون اتفاقياً لا قانونياً.
(2) أى طرف قضيّته، لأنّ الحدّ الأصغر طرف القضيّة الصغرى، والأكبر طرف القضيّة الكبرى. كما أنّ الحديّن طرفا النتيجة.

[فَصْلٌ فِي الأَشْكالِ]

إن القياس الذي قلنا عنه إنه عبارة عن قول، وهو قضايا مرتبة بحيث تنتج لذاتها قولاً آخر، تتغير بعض أحكامه عند تغير القضايا التي يتألف منها؛ فإننا قد عرفنا أن القضايا أنواع مختلفة، فمنها المسورة كلياً وجزئياً، ومنها الموجبة ومنها السالبة، ويختلف أيضاً من حيث طريقة ترتيب القضايا بعضها مع بعض، ويؤثر على قوة إنتاجه عوامل أخر كقوة كل قضية بالنسبة لصدقها، أي مطابقتها مع الواقع أو عدم مطابقتها، وقوة مطابقتها، فإن القضية قد تكون ظنية وقد تكون قطعية.

ولهذه الأسباب كلها ولغيرها، فقد اهتم المناطقة بالشكل الذي يتألف منه القياس، من الحيثيات السابقة، وضبطوا كافة أوضاعه ليتمكنوا من التحكم بكيفية الإنتاج.

وهذا الفصل نشرح فيه بعض هذه الهيئات. قال:

81	الشَّكْلُ عِنْدَ هؤُلاءِ النَّاسِ	يُطْلَقُ عَنْ قَضِيَّتَيْ قِيَاسِ
82	مِنْ غَيْرِ أَنْ تُعْتَبَرَ الأَسْوارُ	إِذْ ذَاكَ بِالضَّرْبِ لَهُ يُشَارُ
83	وَلِلْمُقَدِّماتِ أَشْكَالٌ فَقَطْ	أَرْبَعَةٌ بِحَسَبِ الحَدِّ الوَسَطْ
84	حَمْلٌ بِصُغْرَى وَضْعُهُ بِكُبْرَى	يُدْعَى بِشَكْلٍ أَوَّلٍ وَيُدْرَى
85	وَحَمْلُهُ فِي الْكُلِّ ثَانِياً عُرِفْ	وَوَضْعُهُ فِي الْكُلِّ ثَالِثاً أُلِفْ
86	وَرَابِعُ الأَشْكَالِ عَكْسُ الأَوَّلِ	وَهْيَ عَلَى التَّرْتِيبِ فِي التَّكَمُّلِ
87	فَحَيْثُ عَنْ هذا النِّظَامِ يُعْدَلُ	فَفَاسِدُ النِّظَامِ أَمَّا الأَوَّلُ
88	فَشَرْطُهُ الإِيجَابُ فِي صُغْرَاهُ	وَأَنْ تُرَى كُلِّيَّةً كُبْرَاهُ
89	وَالثَّانِ أَنْ يَخْتَلِفَا فِي الْكَيْفِ مَعْ	كُلِّيَّةِ الْكُبْرَى لَهُ شَرْطٌ وَقَعْ
90	وَالثَّالِثُ الإِيجَابُ فِي صُغْرَاهُمَا	وَأَنْ تُرَى كُلِّيَّةً إِحْدَاهُمَا

91	وَرَابِـعٌ عَـدَمُ جَمْـعِ الخِسـَّتَيْنْ	إلاّ بِصُــورَةٍ فَفِيهـــا يَسـْـتَبِينْ
92	صُـــغْرَاهُمَا مُوجِبَـــةٌ جُزْئِيَّــــةْ	كُبْرَاهُمَـــا سَــــالِبَةٌ كُلِّيَّـــــةْ
93	فَمُنْتِـــــجٌ لِأَوَّلٍ أَرْ بَعَـــــــةْ	كَالثَّــانِ ثُمَّ ثَالِــثٌ فَسِتَّـــةْ
94	وَرَابِـعٌ بِخَمْسَــةٍ قَــدْ أَنْــتَجَا	وَغَـيْرُ مَـا ذَكَرْتُـهُ لَـمْ يُنْـتِجا
95	وَتَتْـبَعُ النَّـتِيجَةُ الأَخَـسَّ مِـنْ	تِـلْكَ المُقَـدِّماتِ هكَـذا زُكِـنْ
96	وَهـــذِهِ الأَشْـــكالُ بِالحَمْـــلِيِّ	مُخْتَصَّـــةٌ وَلَـيْسَ بِالشَّرْطِيِّ
97	وَالحَـذْفُ في بَعْـضِ المُقَـدِّماتِ	أَوْ النَّتيـــجَةِ لِعِـــلْمٍ آتِ
98	وَتَنْـــتَهِي إِلى ضَرُورَةٍ لِمَـــا	مِنْ دَوْرٍ أَوْ تَسَلْسُلٍ قَدْ لَزِمَا]

أقول: الشكل[1] اسم يطلق على هيئة قضيتي القياس من دون اعتبار الأسوار، وذلك باعتبار تريب الحد الأوسط والأكبر والأصغر في كل منهما. وأما إذا اعتبرت الأسوار في القضايا أيضاً، فإن ذلك يسمى بالضرب، وسوف نبين كل ذلك في محله.

أما الأشكال فإنها وبحسب ترتيب القضايا بالاعتبار السابق، أربعة أشكال فقط. فلو رمزنا للأصغر بالحرف [أ]، وللأوسط بالحرف [ب]، وللأكبر بالحرف [ج]، فإن القضية الأولى يكون صورتها كما يلي [أ هو ب]، والقضية الثانية صورتها [ب هو ج]. فالحاصل بناء على هذا الفرض وجود احتمالات أربعة هي أشكال القياس. وأشكالها الصورية كما يلي:

1- [أ ب]، [ب ج]

2- [أ ب]، [ج ب]

3- [ب أ]، [ب ج]

4- [ب أ]، [ج ب]

هذه هي أشكال القياس، من دون اعتبار السور، ولا الكيف، ولا أي أمر آخر.

---

(1) والشكل يطلق لغة على هيئة الشيء أي صورته فشبّهت صورتا القياس بذلك.

وكما نرى فإن الأشكال الأربعة تنتج بحسب تكرار الحد الوسط فيه، فإن كان محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى، فهو الشكل الأول، وإن كان محمولاً فيهما فهو الشكل الثاني، وإن كان موضوعاً فيهما فهو الشكل الثالث، وإن كان عكس الشكل الأول فهو الشكل الرابع.

وهاك أمثلة حقيقية على الأشكال الأربعة:
الشكل الأول: [كل إنسان حيوان]، [كل حيوان جسم]، هذا ضرب خاص من الشكل الأول، وإنما قلنا إنه ضرب خاص لأننا اعتبرنا فيه السور والنفي والإيجاب، وسوف يأتي الكلام تفصيلاً على الأسوار والنفي والإيجاب في كل شكل من الأشكال، ونبين حينئذ ما هي الأضرب المنتجة وغير المنتجة من كل شكل.
الشكل الثاني: مثاله [كل إنسان حيوان]، [لا شيء من الحجر بحيوان]. وهذا ضرب خاص منتج من أضرب الشكل الثاني.
الشكل الثالث: مثاله [كل إنسان حيوان]، [كل إنسان ناطق]، هذا ضرب خاص منتج من الشكل الثالث.
الشكل الرابع: مثاله [بعض الحيوان إنسان]، [كل ناطق حيوان]، هذا ضرب خاص منتج من الشكل الرابع.
وأقوى الأشكال إنتاجاً الشكل الأول، لما سنبين لاحقاً، ثم الثاني ثم الثالث ثم الرابع، فكل واحد أوضح في الإنتاج مما بعده.
فإن لم يتم الالتزام بهذا النظام بأن لم يتكرر الحد الأوسط، فإن القياس يكون غير منتج. وسوف نبين الآن شروط إنتاج كل شكل من هذه الأشكال.

شروط إنتاج الشكل الأول:
يشترط للشكل الأول شرطان لكي يكون مُنْتِجَاً.
الشرط الأول: أن تكون صُغْراه موجبة، ولا يهم إن كانت كلية أو جزئية.
الشرط الثاني: أن تكون كُبْراه كلية، ولا يؤثر إن كانت سالِبة أو موجِبة.
فالمقدمة الأولى، إما أن تكون موجبة كلية، أو موجبة جزئية، والمقدمة الثانية إما أن تكون سالبة كلية، أو تكون موجبة كلية. فيحصل من هذه الشروط أربع صور محتملة من حاصل ضرب صورتي المقدمة الأولى، في صورَتَيْ المقدمة الثانية، وكل صورة من هذه الصور الأربعة تسمى ضرباً.
وبما أننا أخذنا في اعتبارنا شروطَ الإنتاج، فإن هذه الأضرب الأربعة كلها تكون منتجة. فالأضرب المنتجة للشكل الأول إذن أربعة.
الأضرب التي تخرج بالشروط:

يخرج بإيجاب الصغرى ما لو كانت سالبة كلية أو جزئية، فلا إنتاج لها مع الكبريات الأربع، فهذه ثمانية كلها عقيمة، وخرج باشتراط كلية الكبرى ما لو كانت الكبرى جزئية موجبة أو سالبة، فلا إنتاج لها من الموجبتين الصغريين، فهذه أربعة أضرب عقيمة أيضاً، فعلم أن المنتج من الشكل الأول أربعة أضرب، وأن العقيم منه اثنا عشر: ثمانية خارجة باشتراط إيجاب الصغرى، وأربعة خارجة باشتراط كلية الكبرى.

جدول الأضرب المنتجة والعقيمة للشكل الأول بتطبيق شروط الإنتاج

الكبـــــــــــــرى

سالبة جزئية	موجبة جزئية	سالبة كلية	موجبة كلية	
عقيم	عقيم	منتج	منتج	موجبة كلية
عقيم	عقيم	عقيم	عقيم	سالبة كلية
عقيم	عقيم	منج	منتج	موجبة جزئية
عقيم	عقيم	عقيم	عقيم	سالبة جزئية

الصـــغرى

جدول الأمثلة على الشكل الأول من أشكال القياس

الشكل الأول	صورة الضرب	صورة الصغرى	مثالها	صورة الكبرى	مثالها	صورة النتيجة	مثالها
الضرب الأول	صغراه موجبة كلية وكبراه موجبة كلية	كل أ ب	كل إنسان حيوان	كل ب ج	وكل حيوان جسم	كل أ ج	كل إنسان جسم
الضرب الثانى	صغراه موجبة كلية، وكبراه سالبة كلية	كل أ ب	كل إنسان حيوان	لا شيء من ب ج	لا شيء من الحيوان بحجر	لا شيء من أ ج	لا شيء من الإنسان بحجر
الضرب الثالث	صغراه موجبة جزئية، وكبراه موجبة كلية	بعض أ ب	بعض الحيوان إنسان	كل ب ج	كل إنسان ناطق	بعض أ ج	بعض الحيوان ناطق
الضرب الرابع	صغراه موجبة جزئية، وكبراه سالبة كلية	بعض أ ب	بعض الحيوان إنسان	لا شيء من ب ج	لا شيء من الإنسان بفرس	ليس بعض أ ج	ليس بعض الحيوان بفرس

الشكل الثاني:
شروط الإنتاج:
الأول: أن تختلف المقدمتان في الكيف، بأن تكون إحداهما موجبة والأخرى سالبة.
الثاني: أن تكون الكبرى كلية موجبة أو سالبة. فإن كانت موجبة لم تنتج إلا مع السالبتين الصغريين وإن كانت سالبة لم تنتج إلا مع الموجبتين الصغريين.

الضروب المنتجة: الضروب المنتجة أربعة فقط:
الضرب الأول: موجبة كلية صغرى، وسالبة كلية كبرى. نحو [كل إنسان حيوان]، و[لا شيء من الحجر بحيوان]. والنتيجة سالبة كلية، وهي [لا شيء من الإنسان بحجر].
الضرب الثاني: عكس الضرب الأول، فيتألف من سالبة كلية صغرى، وموجبة كلية كبرى. نحو [لا شيء من الحجر بحيوان]، و[كل إنسان حيوان]، والنتيجة سالبة كلية وهي [لا شيء من الحجر بإنسان].
الضرب الثالث: يتألف من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، نحو [بعض الحيوان إنسان]، و[لا شيء من الفرس بإنسان]، والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الحيوان بفرس].
الضرب الرابع: يتألف من سالبة جزئية صغرى، وموجبة كلية كبرى، نحو [ليس بعض الحيوان بإنسان]، و[كل ناطق إنسان]، والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الحيوان بناطق].

الضروب الخارجة بالشروط:
يخرج بشرط اختلافهما في الكيف ما لو اتفقتا بأن كانتا موجبتين أو سالبتين كليتين أو جزئيتين، أو الأولى كلية والثانية جزئية أو بالعكس، فلا إنتاج لها، فهذه ثمانية أضرب خرجت باختلاف الكيف، وكلها عقيمة.
ويخرج باشتراط كلية الكبرى ما لو كانت جزئية موجبة، فلا إنتاج لها مع السالبتين الصغريين أو جزئية سالبة فلا إنتاج لها مع الموجبتين الصغريين. فهذه أربعة عقيمة أيضاً خرجت باشتراط كلية الكبرى.
فجملة أضربه العقيمة اثنا عشر كالأول.

الشكل الثالث: شروط الإنتاج:
الأول: أن تكون صغراه موجبة، ولا يهم أن تكون كلية أو جزئية.
الثاني: أن تكون إحدى المقدمتين كلية، سواء كانت الصغرى أم الكبرى.
فإن كانت الصغرى موجبة كلية أنتجت مع الكبريات الأربع لوجود الشرطين فيها، وإن كانت موجبة جزئية لم تنتج إلا مع الكليتين الكبريين. فضروبه المنتجة إذن ستة.
الضرب الأول: من موجبتين كليتين نحو [كل إنسان حيوان]، و[كل إنسان جسم]، والنتيجة جزئية وهي [بعض الحيوان جسم].

الضرب الثاني: من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى، نحو [كل إنسان حيوان]، و [لا شيء من الإنسان بحجر]، والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الحيوان بحجر].
الضرب الثالث: من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى، نحو [بعض الحيوان إنسان]، و[كل حيوان جسم]، والنتيجة موجبة جزئية وهي [بعض الإنسان جسم].
الضرب الرابع: من موجبة كلية صغرى، وموجبة جزئية كبرى، نحو [كل حيوان جسم]، و[بعض الحيوان إنسان]، والنتيجة موجبة جزئية، وهي [بعض الجسم إنسان].
الضرب الخامس: من موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى، نحو [بعض الحيوان إنسان]، و[لا شيء من الحيوان بحجر]، والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الإنسان بحجر].
الضرب السادس: من موجبة كلية صغرى، وسالبة جزئية كبرى، نحو [كل إنسان حيوان]، و[بعض الإنسان ليس بكاتب]، والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الحيوان بكاتب].

الأضرب العقيمة بناء على الشروط:
يخرج باشتراط إيجاب الصغرى ما لو كانت سالبة كلية أو جزئية، فلا تنتج مع الكبريات الأربع، فهذه ثمانية كلها عقيمة.
وباشتراط كلية إحداهما يخرج ما لو كانت الصغرى موجبة جزئية مع الجزئيتين الكبريين الموجبة والسالبة فلا إنتاج لها، فهذان ضربان عقيمان. فجملة عقيم هذا الشكل عشرة، والمنتج ستة قد تقدمت.

الشكل الرابع
شروط الإنتاج: إن لم تكن الصغرى موجبة جزئية، فيشترط عدم الجمع بين الخستين وهما الجزئية والسلب، سواء كان ذلك من جنس واحد كسالبتين أو جزئيتين، أو من جنسين كسالبة وجزئية، ولو في مقدمة واحدة.
وإن كانت الصغرى موجبة جزئية فشرطه كون الكبرى سالبة كلية.
فإن كانت الصغرى سالبة كلية أنتجت مع الموجبة الكلية الكبرى وإن كانت سالبة جزئية لم تنتج لاجتماع الخستين فيها.
فحصل من ذلك أربعة أضرب، ثلاثة مع الموجبة الكلية الصغرى وواحد مع السالبة الكلية الكبرى أيضاً.
ويستثنى من الصور العقيمة صورة واحدة فقط تجتمع فيها الخستان، ولكنها منتجة، وهي ما كانت صغراها موجبة جزئية، وكبراها سالبة كلية.

الضروب المنتجة:
الحاصل أن الضروب المنتجة في هذا الشكل خمسة، كما مرَّ:

الضرب الأول: يتألف من موجبتين كليتين نحو [كل إنسان حيوان]، و[كل ناطق إنسان]، والنتيجة موجبة جزئية وهي [بعض الحيوان ناطق].
الضرب الثاني: يتألف من موجبتين الصغرى كلية والكبرى جزئية، كقولنا: [كل إنسان حيوان]، و[بعض الجسم إنسان]، والنتيجة موجبة جزئية وهي [بعض الحيوان جسم].
الضرب الثالث: يتألف من سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى، نحو [لا شيء من الإنسان بفرس]، و[كل ناطق إنسان]، والنتيجة سالبة كلية وهي [لا شيء من الفرس بناطق].
الضرب الرابع: يتألف من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى، نحو [كل إنسان حيوان]، و[لا شيء من الفرس بإنسان]، والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الحيوان بفرس].
الضرب الخامس: وهو صورة الاستثناء، يتألف من موجبة جزئية صغرى ومن سالبة كلية كبرى، نحو [بعض الحيوان إنسان]، و[لا شيء من الحجر بحيوان]. والنتيجة سالبة جزئية وهي [ليس بعض الإنسان بحجر].

الضروب العقيمة:
يخرج باشتراط عدم جمع الخستين إن لم تكن الصغرى موجبة جزئية والكبرى سالبة جزئية، ما لو اجتمعتا فلا إنتاج، وذلك صادق بكون الصغرى موجبة كلية والكبرى سالبة جزئية، وبكون الصغرى سالبة كلية والكبرى غير الموجبة الكلية، وبكون الصغرى سالبة جزئية مع الكبريات الأربع.
فهذه ثمانية كلها عقيمة.
يخرج باشتراط كون الكبرى سالبة كلية فيما إذا كانت الصغرى موجبة جزئية، ما لو كانت الكبرى غير السالبة الكلية، بأن كانت موجبة كلية أو جزئية أو سالبة جزئية، فلا إنتاج حينئذ.
فهذه ثلاثة أضرب عقيمة أيضاً. فجملة عقيم هذا الشكل أحد عشر.

قواعد عامة للأشكال الأربعة
أولاً: النتيجة تتبع الأخس من المقدمتين، وذلك في الكيف والكم، فإن الأخس من الكيف هو السالب، والأخسَّ من الكم هو الجزئي. فإن كانت إحدى المقدمات جزئية، كانت النتيجة جزئية، وإن كانت إحدى المقدمات سالبة، كانت النتيجة سالبة.
ثانياً: هذه الأشكال الأربعة ليست مختصة بالحملي، بل هي أيضاً صحيحة في الشرطي، وذلك على خلاف ما قاله الناظم، وهذا هو التحقيق كما أشرنا من قبل.
ثالثاً: يجوز حذف إحدى المقدمات من القياس وحذف النتيجة إذا كان العلم بها واضحاً جلياً، وذلك كقولنا: [هذا يُحَدُّ لأنه زانٍ]، فإن المعنى [وكلُّ زانٍ يُحَدُّ]، فقد حذفت الكبرى. ونحو قولنا: [هذا زانٍ، وكل زانٍ يُحَدُّ]، فقد حذفت النتيجة، لأن المعنى [فهذا يُحّدُّ]، فحُذِفَت للعلم بها من القياس.

رابعاً: إذا لم تكن المقدمات ضرورية فيجب انتهاؤها إلى مقدمة راجعة إلى الضرورة، لئلا يلزم الدور وهو [توقف الآخر على ما يتوقف عليه]، أو التسلسل وهو [ترتب أمر على أمر إلى ما لا نهاية له]، فيلزم الدور فيما إذا استدل على المتأخر بما يتوقف عليه ذلك المتأخر، ويلزم التسلسل فيما إذا توقف الأول على أدلة مترتبة لا غاية لها، فإن انتهى الأمر إلى دليل غير ضروري المقدمات ولا مسلَّمة، لم يَكْفِ.

مثالُ ما مقدماته ضرورية: [هذا العدد ينقسم إلى متساويين]، و[كل منقسم كذلك زوج].

ومثال ما مقدماته نظرية: قولك [العالم صفاته حادثة]، [وكل من صفاته حادثة فهو حادث].

فنستدل على الصغرى بقولنا: [صفاته متغيرة]، و[كل متغير حادث]. والأولى من هاتين المقدمتين ضرورية، ونستدلُّ على الثانية منهما بأن نقول: [التغير إن كان من عدم إلى وجود كان الوجود طارئاً، وإن كان من وجود إلى عدم كان الوجود جائزاً]، و[الجائز لا يقع إلا حادثاً].

ونستدل على الكبرى من القياس الأول بقولنا: [كل من كان صفاته حادثة لا يعرى عن الحوادث]، و[كل من لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها]، و[كل من لا يسبق الحوادث فهو حادث]. فقد انتهينا إلى الضرورة، ولا عبرة باعتراض بعض الفلاسفة على بعض تلك المقدمات فإن ذلك مكابرة.[1]

فصل في القياس الاستثنائي

يسمى هذا النوع بالاستثنائي، لاشتماله على أداة الاستثناء، وهي [لكن].

ويعرف هذا النوع بالشرطي لاشتماله على مقدمة شرطية وتسمى الكبرى، وأما المقدمة المشتملة على أداة الاستثناء، فتسمى بالصغرى. قال:

99 [وَمِنْهُ مَا يُدْعَى بِالاسْتِثْنَاءِ ... يُعْرَفُ بِالشَّرْطِ بِلا امْتِرَاءِ

(1) لزوم الدّور إن رجعنا للمتوقّف عليه الأوّل. ولزوم التسلسل إن ذهبنا لا إلى نهاية. فيتعيّن أن تكون المقدّمات ضروريّة، أو تنتهي إلى ضروريّة.

100	وَهْوَ الّذِي دَلَّ عَلَى النَّتِيْجَةِ	أَوْ ضِـدِّها بِالفِعْـلِ لا بِالقُـوَّةِ
101	فَإِنْ يَكُ الشَّرْطِيُّ ذَا اتِّصَالِ	أَنْتَجَ وَضْعُ ذَاكَ وَضْعَ التَّالِي
102	وَرَفْــعُ تَالٍ رَفْــعَ أَوَّلٍ وَلا	يَلْـزَمُ فِي عَكْسِـهِمَا لِمَـا انْجَـلَى
103	وَإِنْ يَكُنْ مُنْفَصِلاً فَوَضْعُ ذا	يُنْتِجُ رَفْعَ ذَاكَ وَالعَكْسُ كَذا
104	وَذَاكَ فِيْ الأَخَصِّ ثُمَّ إِنْ يَكُنْ	مَـانِعَ جَمْـعٍ فَبِوَضْـعِ ذَا زُكِـنْ
105	رَفْعٌ لِذَاكَ دُونَ عَكْـسٍ وَإِذَا	مَانِعَ رَفْعٍ كَانَ فَهْوَ عَكْسُ ذَا]

تعريف القياس الاستثنائي: هو القياس الذي دلَّ على النتيجة أو ضدها بأن تكون مذكورة فيه بالفعل أي بصورتها لا بالقوة، أي لا تكون مفرقة الأجزاء، كما في القياس الاقتراني، فإن نتيجته موجودة لكنها متفرقة الأجزاء في مقدمتيه، موضوعها في الصغرى ومحمولها في الكبرى.

وأما القياس الاستثنائي ففيه عين النتيجة أو نقيضها بصورته، كما يأتي.

القياس الشرطي المتصل:

ضروبه المنتجة: القضية الشرطية إن كانت متصلة أنتج إثبات المقدم إثبات التالي، وأنتج نفي التالي نفي المقدم. ومثال ذلك [كلما كان هذا إنساناً، كان حيواناً، لكنه إنسان] ينتج [فهو حيوان]، فقد أنتج إثبات المقدم إثبات التالي، لأن المقدم ملزوم والتالي لازم، ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم. ولو قلت في هذا المثال [لكنه ليس بحيوان] أنتج [فهو ليس بإنسان] لأن رفع اللازم يوجب رفع الملزوم، فعلم أن المنتج منه ضربان.

الضروب العقيمة:

ولا يلزم الإنتاج من عكسهما، أي من وضع التالي أو رفع المقدم، فلو قلتَ في المثال المتقدم [لكنه حيوان] لم ينتج أنه إنسان، لأن اللازم قد يكون أعم من الملزوم، ولا يلزم من إثبات الأعم إثبات الأخص، وكذا لو قلتَ [لكنه ليس بإنسان] لا ينتج شيئاً، لأن رفع الأخص لا يوجب رفع الأعم، والملزوم هنا أخص من لازمه. وقد يكون اللازم أعم من ملزومه فلا يلزم من إثباته إثبات ملزومه، ولا من نفي ملزومه الأخصّ نفيه، فهذان ضربان عقيمان.

القياس الشرطي المنفصل:

إن كانت القضية الشرطية منفصلة، فهي على ثلاثة أقسام: حقيقية ومانعة جمع ومانعة خلو.

الشرطية الحقيقية:

إثبات أحد طرفيها ينتج رفع الطرف الآخر، ورفع أحد طرفيها ينتج وضع الآخر، كقولنا [الموجود إما قديم أو حادث لكنه قديم] ينتج [أنه ليس بحادث]، أو [لكنه حادث] ينتج [أنه ليس بقديم]، فلو قلت [لكنه ليس بقديم] أنتج [أنه حادث]، أو أنه ليس بحادث أنتج [أنه قديم]. فقد أنتج وضع أحد الطرفين رفع الآخر، ورفع أحد الطرفين وضع الآخر.

القضية الشرطية مانعة الجمع:

إن أثبت أحد طرفيها، ينفى الطرف الآخر، دون العكس، فلا يلزم من رفع أحد طرفيها وضع الآخر[1]، لمنعها الجمع بينهما.

مثالها أن تقول: [هذا إما أسود أو أبيض، لكنه أسود ينتج أنه غير أبيض] أو [لكنه أبيض ينتج أنه غير أسود].

ولو قلتَ [لكنه ليس بأسود] لم ينتج أنه أبيض، ولا غير أبيض، وكذا لو قلتَ [لكنه ليس بأبيض] لم ينتج أنه [أسود أو غير أسود].

القضية الشرطية مانعة الخلو:

القضية مانعة الخلو عكس مانعة الجمع، بمعنى أن رفع أحد طرفيها ينتج وضع الأخرى، لمنعها الخلو عنهما، ووضع أحد طرفيها لا ينتج شيئاً لجواز الجمع بينهما.

مثالها أن تقول: [هذا الشيء إما غير أبيض أو غير أسود، لكنه أبيض ينتج أنه غير أسود]، أو [لكنه أسود ينتج أنه غير أبيض]، فقد لزم من رفع أحد طرفيها، ثبوت الآخر، ولو قلتَ [لكنه غير أبيض]، لم ينتج [أنه أسود]، ولا غيره، أو قلتَ [لكنه غير أسود]، لم ينتج [أنه أبيض] ولا غيره.

(1) لجواز أن يكون كلا الطرفين مرفوعاً.

فصل في [لَوَاحِقُ القِيَاسِ]

القياس إما أن يكون من مقدمتين أو أكثر، فالأول يسمى قياساً بسيطاً، والثاني يسمى قياساً مركباً. قال:

106 وَمِنْهُ مَا يَدْعُونَهُ مُرَكَّبَا   لِكَوْنِهِ مِنْ حُجَجٍ قَدْ رُكِّبَا

107 فَرَكِّبَنْهُ إِنْ تُرِدْ أَنْ تَعْلَمَهْ   وَاقْلِبْ نَتِيْجَةً بِهِ مُقَدِّمَهْ

108 يَلْزَمُ مِنْ تَرْكِيْبِهَا بِأُخْرَى   نَتِيْجَةٌ إِلَى هَلَمَّ جَرَّا

109 مُتَّصِلَ النَّتَائِجِ الَّذِي حَوَى   يَكُونُ أَوْ مَفْصُولَها كُلٌّ سَوَا

110 وَإِنْ بِجُزْئِيٍّ عَلَى كُلِّيْ اسْتُدِلْ   فَذَا بِالاسْتِقْرَاءِ عِنْدَهُمْ عُقِلْ

111 وَعَكْسُهُ يُدْعَى القِيَاسُ المَنْطِقِيْ   وَهْوَ الَّذِيْ قَدَّمْتُهُ فَحَقِّقِ

112 وَحَيْثُ جُزْئِيٌّ عَلَى جُزْئِيْ حُمِلْ   لِجَامِعٍ فَذَاكَ تَمْثِيْلٌ جُعِلْ

113 وَلا يُفِيْدُ القَطْعَ بِالدَّلِيْلِ   قِيَاسُ الاسْتِقْرَاءِ وَالتَّمْثِيْلِ]

أقول: فالقياس المركب ما ألِّفَ من أكثر من مقدمتين، وهو في الحقيقة يكون مؤلفاً من قياسات بسيطة.
مثال ذلك قولنا: [كل إنسان حيوان]، [وكل حيوان حساس]، [وكل حساس نامٍ]، [وكل نامٍ جسمٌ]، [وكل جسم مركب].
فتحليل القياس أن تركبه من مقدمتين فتعتبر المقدمة الأولى، وتأخذ معها المقدمة الثانية، والنتيجة منهما تجعلها للمقدمة التي بعدها، وهكذا.
فتقول في المثال السابق: [كل إنسان حيوان] و[كل حيوان حساس]، [فكل إنسان حساس]، فهذه نتيجة المقدمتين الأوليين فاجعلها مقدمة صغرى وضُمَّها لما بعدها فقل: [كل إنسان حساس] و[كل حساس نامٍ]، واستخرج من هاتين نتيجة فقل: [كل إنسان نامٍ]، ثم اجعل هذه مقدمة لقياس ثانٍ فقل: [كل إنسان نامٍ] و[كل نامٍ جسمٌ]، وهكذا.

فالحاصل أن نتيجة قياس ما يمكن أن تجعل مقدمة لقياس آخر، فكونها نتيجتها أمر اعتباري، فهي من حيث هي مطلوبة تسمى نتيجة، وإذا عرفت تسمى مقدمة وقضية أيضاً، فكل قياس مركب يمكن تحليله إلى قياسات بسيطة، فيطبق على هذه القياسات البسيطة القوانين التي سبق شرحها.
منفصل النتائج ومتصلها:
وفي القياس المركب، إذا لم يتم ذكر نتيجة لكل قياس بسيط فيه، يسمى هذا القياس المركب [منفصل النتائج]، فتكون النتائج مطوية فيه غير مذكورة، وأما ما ذكرت فيه النتائج فيسمى [قياساً متصل النتائج]، ولكن كلٌّ من القياس منفصل النتائج ومتصلها مستويان في إفادة المطلوب.
الاستقراء:
إذا تم الاستدلال بجزئي على كلي فذلك الاستدلال يسمى استقراءاً، فالاستقراء هو: تصفح الجزئيات والحكم بحكمها المشترك بين أفرادها على الكلي، أو تقول هو الاستدلال بحكم الجزئي على الكلي.
فكلما تصفحنا جزئيات من الحيوان كالإنسان والفرس والحمار، فوجدناها تحرك فكها الأسفل عند المضغ، فحكمنا بحكم تلك الجزئيات على كُلِّيِّها وهو الحيوان وقلنا:[كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ]، فهذا هو الاستقراء.
الاستقراء الناقص والتام:
الاستقراء يكون ناقصاً إذا كان المتَصَفَّحُ أكثر الجزئيات لا كلها، كالمثال المتقدم.
ويسمى تاماً إذا كان المتصَفَّحُ جميع الجزئيات، كأن استقرأنا جزئيات الحيوان فوجدنا بعضها ماشياً وبعضها غير ماشٍ، ووجدنا الماشي يموت وغير الماشي كذلك، وحكمنا على كليه وهو الحيوان وقلنا: [كل حيوان يموت]، سمي استقراءً تاماً.
وعكس الاستقراء وهو الاستدلال بحكم الكلي على الجزئي يدعى بالقياس المنطقي.
فالقياس استدلال بحكم الكلي على الجزئي، كقولنا: [كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم] والنتيجة [كلّ إنسان جسم] فإنه استدلال بثبوت الجسمية للحيوان الكلي على ثبوتها للإنسان الذي هو جزئي من جزئيات الحيوان، والاستقراء استدلال بحكم الجزئي على الكلي.
قياس التمثيل:
إذا تم الاستدلال بجزئي على جزئي آخر لجامع بينهما وحمل حكمه عليه، فذلك الاستدلال يسمى تمثيلاً، كأن تحمل النبيذ على الخمر في الحرمة للإسكار. وقد عرفه السعد التفتازاني بقوله هو: [تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به المعلل بذلك المعنى].
قاعدة: قياس الاستقراء والتمثيل لا يفيدان القطع، أما الاستقراء فلجواز أن يكون قد بقي جزئي من الجزئيات على خلاف ما استقريته، قالوا: وقد وجد أن التمساح يحرك فكه الأعلى عند المضغ، فلم تكن

النتيجة في الاستقراء وهي [كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ] قطعية. وأما قياس التمثيل فلأنه لا يلزم من تشابه أمرين في معنى تشابههما في جميع الأحكام.(1)

فصل في [أَقْسامُ الحُجَّةِ]

الحجة هي الدليل، وسمي بالحجة لأن من تمسك به حج خصمه أي غلبه. قال:

114	[وَحُجَّةٌ نَقْلِيَّـةٌ عَقْلِيَّـةْ	أَقْسَامُ هَذِي خَمْسَةٌ جَلِيَّةْ
115	خِطَابَةٌ شِعْرٌ وَبُرْهَانٌ جَدَلْ	وَخَامِسٌ سَفْسَطَةٌ نِلْتَ الأَمَلْ
116	أَجَلُّهَا الْبُرْهَانُ مَا أُلِّفَ مِنْ	مُقَـدِّمَاتٍ بِاليَقِـيْنِ تَقْـتَرِنْ
117	مِـنْ أَوَّلِيَّـاتٍ مُشَـاهَدَاتِ	مُجَــــرَّبَاتٍ مُتَــــوَاتِرَاتِ
118	وَحَدَسِيَّاتٍ وَمَحْسُوسَـاتِ	فَـتِلْكَ جُمْلَـةُ اليَقِيْنِيَّـاتِ
119	وَفِيْ دَلالَةِ المُقَــــــدِّمَاتِ	عَلَى النَّتِيْجَـةِ خِلافٌ آتِ
120	عَقْلِيٌّ أَوْ عَـادِيٌّ أَوْ تَـوَلُّدُ	أَوْ وَاجِـبٌ وَالأَوَّلُ المُـؤَيَّـدُ]

أقول: الحجة تنقسم إلى نقلية وعقلية: فالنقلية ما استندت إلى النقل، وإن كان العقل هو المدرك لها.
والعقلية منسوبة إلى العقل لأن العقل لا يتوقف في إثباتها على نقل.
أقسام الحجة العقلية:
تنقسم الحجة العقلية إلى خمسة أقسام:

---

(1) تحصّل عندك أنّ المفيد للمطلوب التصديقيّ ثلاثة أقسام: استقراء، وقياس، وتمثيل. والمفيد للقطع منها هو القياس. وأما الاستقراء والتمثيل، فلا يفيدانه، أما الاستقراء فلاحتمال أن يكون هناك فرد لم يستقرأ كالتمساح فى المثال المذكور، وأما التمثيل فلاحتمال أن تكون العلّة فى الجزئيّ المحمول عليه غير العلّة فى الجزئيّ المحمول. ومجرّد ورود الاحتمال فى الحالين ينفى اليقين. فافهم.

القسم الأول: خطابة، وهو قياس مؤلف من مقدمات مقبولة، لصدورها من معتَقَدٍ في صلاحه وصدق كلامه، كعالم تقيٍّ أو وليٍّ، أو من مقدِّمات مظنونة، كقولنا [كل حائط ينتثر منه التراب ينهدم] ونحو [فلان يُسارُّ العدوَّ فهو مسلِّمٌ للثغر] [1]، ونحو [فلان يطوف بالليل فهو متلصص]، والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم كما يفعله الخطاب والوعاظ.

القسم الثاني: شِعرٌ، وهو قياس مؤلف من مقدمات تنبسط منها النفس نحو [الخمر مقوِّية سيالة]، أو تنقبض منها النفس نحو [العسل مرة مهوَّعة] [2]، ونحو [الورد صرم بغل قائم في وسطه روث]، والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والترهيب، ويزيد الانفعال بأن يكون على وزن من أوزان الشعر أو بصوت طيب.

القسم الثالث: برهان، وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية كما يأتي.

القسم الرابع: جدلٌ، وهو قياس مؤلف من مقدمات مشهورة، وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، فقد يكون الشيء مشهوراً عند قوم دون آخرين، ومن مقدمات مسَلَّمة عند الناس وعند الخصمين، كقولنا [هذا ظلم وكل ظلم قبيح]، وكقولنا: [هذه مراعاة للضعفاء وكل مراعاة للضعفاء محمودة]، والغرض منه إلزام الخصم وإقناع القاصر عن إدراك البرهان.

القسم الخامس: سفسطة [3]، وهو قياس مؤلف من مقدمات وهمية كاذبة نحو [هذا ميت، وكل ميت جماد، فهذا جماد]، وشبيهة بالحق وليست به كقولنا في صورة على حائطٍ [هذا فرس على حائط، وكل فرس صاهل، فهذا صاهل].

المقدمات اليقينية

لما كان القياس البرهاني أجل هذه الحجج، وهو ما أُلِّفَ من مقدمات يقينية، يلزم بيان ما هي مصادر المقدمات اليقينية، لكي يُعْتَمَدَ عليها في تأليف القضايا.

المصدر الأول: الأوليات أي الضروريات التي لا يتوقف حكم العقل فيها على استعانة بحسي أو غيره، بل بمجرد تصور الطرفين يحكم العقل فيها، كقولنا [الواحد نصف الاثنين] و[الكل أعظم من الجزء].

المصدر الثاني: المشاهدات، وهي ما لا يحكم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين بل يحتاج إلى المشاهدة بالحس الباطني وتسمى وجدانيات، كالعلم بأنك جائع أو غضبان أو متلذذ أو متألم.

---

(1) قوله (يسارّ العدوَ..) أى يعلمه بالسرّ.

(2) قوله (مرّة) بكسر الميم وضمّها وتشديد الراء، وضبطها البعض بكسر الميم وتشديد الدال. و(مهوّعة) بصيغة اسم المفعول أى هى قيء النحل، وبصيغة اسم الفاعل مقيّئة أى باعثة على القيء.

(3) ويقال لها مغالطة، ومشاغبة. واستعمالها حرام بجميع أنواعها، ويذكر العلماء أن من أقبح تلك الأنواع المغالطة الخارجيّة، وهى أن يَشْغَلَ المناظِرُ الذى لا فهمَ له ولا انقيادَ للحقّ فهمَ خصمه بما يشوّش عليه ككلام قبيح ليظهر للناس أنه غلبه ويستر بذلك جهله. قاله الشيخ الدمنهورى رحمه الله تعالى، وقال: وهو كثير فى زماننا. فأقول: فكيف لو رأى زماننا.

المصدر الثالث: المجربات، وهي ما يحتاج العقل في الجزم بحكمه إلى تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى، كقولنا [السقمونيا مسهلة للصفراء].
المصدر الرابع: المتواترات، وهي ما يحكم العقل فيها بواسطة السماع من جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب، كقولنا [سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة، وظهرت المعجزة على يديه].
المصدر الخامس: الحدْسيات، وهي ما يحكم العقل فيه بواسطة حدس أي ظنٍّ مستند إلى أمارة كقولنا: [نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته النورية بحسب قربه من الشمس وبعده عنها].
المصدر السادس: المحسوسات[1]، وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس الظاهر من غير توقف على شيء آخر كقولنا [الشمس مشرقة والنار محرقة].
فهذه هي المصادر التي يمكن أن نأخذ منها المقدمات القطعية، فعلى الواحد أن يعرف مصادر القضايا التي يعتمد عليها في فكره ليسلم من الوقوع في الغلط[2].
دلالة المقدمات على النتائج:
لما كان هناك ارتباط بين الدليل وبين النتيجة، وهذا الارتباط يسمى دلالة، فقد بحث العلماء في حقيقة هذه الدلالة، ما منشؤها، وقد اختلفوا فيها على أقوال:
القول الأول: الارتباط عقليٌّ، لا يمكن تخلفه، وهذا قول إمام الحرمين الجويني، فلا يمكن تخلف العلم أو الظن بالنتيجة عن العلم أو الظن بالمقدمتين، بمعنى أن الله تعالى يوجد العلم بالمقدمات والعلم بالنتيجة، أو الظن بالمقدمات والظن بالنتيجة معاً، ولا تتعلق القدرة بالعلم أو الظن بالمقدمتين فقط بدون العلم أو الظن بالنتيجة، فهما متلازمان تلازما عقلياً كتلازم العرض والجوهر، لا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر.

---

(1) من الناس من أدخل المحسوسات فى المشاهدات. قال بعض الفضلاء: فصل المحسوسات بالحس الظاهر عن المشاهدات هو اصطلاح ابن الحاجب ورحمهما الله تعالى. والحواس خمس ظاهرة معروفة هى اللمس والشم والذوق والسمع والبصر. خمس باطنة: هى الحس المشترك وهو قوّة تدرك صور المحسوسات. والمصّورة أو المتصرّفة وهى قوّة تركّب الصّور والمعانى على وفق الإرادة. والمتخيّلة وتسمى الخيال، وهى قوّة تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها من الحسّ المشترك والحواس الظاهرة. والوهميّة ويعبر عنها بالواهمة وهى قوّة تدرك المعانى الجزئيّة كصداقة زيد وعداوة عمرو. والحافظة وقى تحفظ ما يدركه الوهم. وتثبتها الفلاسفة على نحو هذا التفصيل. وعندنا أن فى ثبوتها نظر. وقد لا تتمّ دلائلها على الأصول الإسلاميّة. والكلام فى ذلك يطول.

(2) وجه حصر اليقينيّات فى الستّة أن المعنى إما أن يستقلّ العقل به فهو الأوليّات، أو لا يحتاج إليه فهو الوجدانيّات والمحسوسات، أو يحتاج له ولغيره فهو التجربيّات والمتواترات والحدسيّات. والعلم الحاصل من الثلاثة المتأخرة لا يقوم حجّة على الغير بسبب أنه قد لا تكون له تجربة، ولا تواتر، ولا حدس، لعدم مشاركته فى ذلك المستدلّ. دمنهورى.

القول الثاني: الارتباط عاديٌّ، وهذا قول الشيخ الأشعري، ومعناه أنه يجوز تخلف العلم أو الظن بالنتيجة عن العلم أو الظن بالمقدمتين، بأن ينتهي شخص في البلادة إلى أن يعلم المقدمتين ولا يعلم النتيجة لعدم تفطنه لاندراج الأصغر تحت الأوسط، وفي التصوير نظر إذ من الشروط التفطن لاندراج الأصغر تحت الأوسط.

القول الثالث: الارتباط تولدٌ، بمعنى أن القدرة الحادثة أثرت في العلم أو الظن بالنتيجة بواسطة تأثيرها في العلم أو الظن بالمقدمتين، إذ التولد أن يوجد فعل لفاعله فعلاً آخر، وهذا القول للمعتزلة وهو باطل لقيام البرهان على أنه لا تأثير للعبد في شيء من الأفعال الاختيارية.

القول الرابع: الارتباط واجب، وهو للفلاسفة، ومعناه أن العلم أو الظن بالمقدمتين علة أثرت بذاتها في العلم أو الظن بالنتيجة، وهو باطل لقيام البرهان على انتفاء تأثير العلة والطبيعة وأنه تعالى هو الفاعل المختار.

وقد رجح الناظم القول الأول على غيره من الأقوال.

خاتمة
في بيان خطأ البرهان

إذا اتبع الناظر القوانين السابقة، فإنه يصل إلى اجتناب الغلط في فكره، والنتائج التي يصل إليها، ولكن معلوم أن هذا الأمر صعب التحقيق، فلا يخلو الإنسان من الوقوع في الغلط، وللغلط أسباب، وقد ذكر العلماء أسباب الوقوع في الغلط في التفكير والقياس لتنبيه الناس إلى مناشئ[1] الغلط لاجتنابها. قال:

121 وَخَطَأُ الْبُرْهَانِ حَيْثُ وُجِدَا … فِيْ مَادَّةٍ أَوْ صُورَةٍ فَالْمُبْتَدَا

122 فِيْ اللَّفْظِ كَاشْتِرَاكٍ أَوْ كَجَعْلِ ذَا … تبَايُنٍ مِثْلَ الرَّدِيْفِ مَأْخَذَا

123 وَفِيْ المَعَانِيْ كَالْتِبَاسِ الكَاذِبَةْ … بِذَاتِ صِدْقٍ فَافْهَمِ الْمُخَاطَبَةْ

124 كَمِثْلِ جَعْلِ العَرَضِيْ كَالذَّاتِيْ … أَوْ لازِمٍ إِحْدَى الْمُقَدِّمَاتِ

125 وَالْحُكْمِ لِلْجِنْسِ بِحُكْمِ النَّوْعِ … وَجَعْلِ كَالقَطْعِيِّ غَيْرِ القَطْعِيْ

126 وَالثَّانِ كَالْخُرُوجِ عَنْ أَشْكَالِهِ … وَتَرْكِ شَرْطِ النَّتْجِ مِنْ إِكْمَالِهِ[2]]

أقول: الخطأ في البرهان إما أن يكون في مادة القضايا، أو يكون في الصورة والهيئة التي يترتب عليها القياس.

الغلط في المادة:

أسباب الغلط في المادة، إما في الألفاظ أو في المعاني، أما أسباب الغلط في الألفاظ فهي:

أولاً: اشتراك اللفظ المستعمل، مثل قولك هذا قرء، وتريد الحيض، وكل قرء يجوز فيه الوطء، وتريد به الطهر، فلم يتكرر الحد الوسط[1]، فكذبت النتيجة.

---

(1) جمع منشأ، وتسمى أسباب الغلط، أو مثارات الغلط.

(2) قوله (من إكماله) أى من إكمال أسباب الخطأ فى الصورة. وفيه حسن اختتام، وهو أن يذكر المؤلف ما يشعر بفراغه مما أراد وانقضاء مقصوده.

ثانيا: جعل الألفاظ المتباينة مثل المترادفة، كقولك [هذا صارم] مشيراً إلى سيف غير قاطع، [وكل صارم سيف] فحقيقة السيف تباين حقيقة الصارم، لأن السيف ما كان على الهيئة المخصوصة قاطعاً كان أو غير قاطع، والصارم هو السيف بقيد القطع، فكانت النتيجة كاذبة لأن الصارم في الصغرى أريد به غير القاطع، فلم يصح حمل السيف عليه في الكبرى، بل هو محمول على الصارم الذي هو القاطع من جنس السيف، فلم يتكرر الحد الوسط.

وأما أسباب الغلط في المعاني فهي:

أولاً: التباس القضية الكاذبة بقضية صادقة، كأن تجعل العرضي ذاتياً، مثاله كقولنا [الجالس في السفينة متحرك، وكل متحرك لا يثبت في مكان واحد]، فإحدى المقدمتين كاذبة إن أريد بالمتحرك فيها معنى واحد، وإن أريد بالمتحرك في الأولى المتحرك بالعرض وفي الثانية المتحرك بالذات كانتا صادقتين، لكن لم يوجد تكرر، فلم تصدق النتيجة.

ثانياً: جعل النتيجة إحدى المقدمتين، كقولنا [هذه نُقلة، وكل نقلة حركة، فهذه حركة] [2]، فالنتيجة عين الصغرى لأن الحركة مرادفة للنقلة.

ثالثاً: الحكم للجنس بحكم النوع، كقولنا [كل فرس حيوان، وكل حيوان ناطق، فكل فرس ناطق]، وهو كذب، ويسمى مثله إيهام العكس، لأنه لما رأى أن كل ناطق حيوان، توهم أن كل حيوان ناطق، وليس كذلك، فجاء الخطأ.

رابعاً: جعل المقدمة غير القطعية قطعية، مثال قولك [هذا ميت، وكل ميت جماد]، فالكبرى وهمية لأن الوهم يحكم بجمادية الميت لكونه كالجماد في عدم الروح والإحساس والحركة، فجعلت في هذا القياس كالقطعية، ونزلت منزلتها في أخذها جزءاً لها.

الغلط في الصورة:

سببه: أولاً: الخروج عن أشكال القياس الأربعة، نحو [كل إنسان حيوان، وكل فرس صهال] فهذا خطأ في هيئة المقدمتين لعدم تكرر الوسط فيهما، والقياس الاقتراني لا بد فيه من مكرَّرٍ.

ثانياً: ترك شرط الإنتاج، مثل كون الصغرى في الشكل الأول سالبة أو الكبرى فيها جزئية، نحو [لاشيء من الإنسان بفرس، وكل فرس جسم]، ونحو [كل إنسان حيوان، وبعض الحيوان صاهل].

---

(1) أى لم يتكرر الحدّ الوسط معنىً، وإنّما تكرر لفظاً بمعنيين مختلفين.

(2) لأنّه لا يفيد، مع صحّة القياس صورة. فإثبات كون هذه حركة لا يتمّ بواسطة إثبات أنّها حركة، ولا إثبات كونها نقلة يتمّ بإثبات كونها حركة، لأنّ الحركة هى عين النّقلة. فهما شىء واحد. فهو مردود من جهة أن النتيجة ليست مغايرة للمقدّمتين، فلم يحصل علم زائد عليها.

الخاتمة

بهذا نكون قد انتهينا من شرح هذا النظم المفيد باختصار فيه تقريب للمعاني للمبتدئين في تعلم هذا العلم.

قال:

127	[هَـذا تَمَـامُ الغَـرَضِ المَقْصُـودِ	مِـنْ أُمَّهَـاتِ المَنْطِـقِ المَحْمُـودِ
128	قَـدِ انْتَـهَى بِحَمْـدِ رَبِّ الفَلَـقِ	مَـا رُمْتُـهُ مِـنْ فَـنِّ عِلْمِ المَنْطِـقِ
129	نَظَمَـهُ العَبْـدُ الذَّلِيْـلُ المُفْتَـقِرْ	لِرَحْمَـةِ المَـوْلَى العَظِـيْمِ المُقْتَـدِرْ
130	الأَخْضَرِيُّ عَابِـدُ الـرَّحْمنِ	المُرْتَجِـي مِـنْ رَبِّـهِ المَنَّـانِ
131	مَغْفِـرَةً تُحِـيْطُ بِالذُّنُـوبِ	وَتَكْشِـفُ الغِطَـا عَـنِ القُلُـوبِ
132	وَأَنْ يُثِيْبَنَـا بِجَنَّـةِ العُلَـى	فَإِنَّـهُ أَكْـرَمُ مَـنْ تَفَضَّـلا
133	وَكُـنْ أَخِيْ لِلْمُبْـتَدِيْ مُسَـامِحَا	وَكُـنْ لإِصْـلاحِ الفَسَـادِ نَاصِحَـا
134	وَأَصْـلِحِ الفَسَـادَ بِالتَّـأَمُّلِ	وَإِنْ بَدِيْهَـةً فَـلا تُبَـدِّلِ
135	إِذْ قِيْـلَ كَمْ مُزَيِّـفٍ صَحِيْحَـاً	لأَجْـلِ كَـوْنِ فَهْمِـهِ قَبِيْحَـا
136	وَقُلْ لِمَنْ لَمْ يَنْتَصِفْ لِمَقْصِدِيْ	العُـذْرُ حَـقٌّ وَاجِـبٌ لِلْمُبْـتَدِيْ
137	وَلِبَـنِيْ إِحْدَى وَعِشْرِيْنَ سَنَـةْ	مَعْـذِرَةٌ مَقْبُولَـةٌ مُسْـتَحْسَنَـةْ
138	لا سِـيَّمَا فِيْ عَـاشِرِ القُـرُونِ	ذِيْ الجَهْـلِ وَالفَسَـادِ وَالفُتُـونِ
139	وَكَانَ فِيْ أَوَائِـلِ المُحَـرَّمِ	تَأْلِيْـفُ هَـذا الرَّجَـزِ المُنَظَّـمِ

140 مِـنْ سَنَـةِ إِحْدَى وَأَرْبَعِـيْنْ مِـنْ بَعْـدِ تِسْـعَةٍ مِـنَ المِئِيْـنْ

141 ثُمَّ الصَّـلاةُ وَالسَّـلامُ سَرْمَـدَا عَلَى رَسُولِ اللهِ خَيْرِ مَنْ هَدَى

142 وَآلِهِ وَصَحْبِــــهِ الثِّــــقَاتِ السَّــــالِكِيْنَ ســـبُلَ النَّجَـــاةِ

143 مَا قَطَعَتْ شَمْسُ النَّهَارِ أَبْرُجَا وَطَلَعَ البَدْرُ المُنِيْـرُ فِيْ الدُّجى[1]]

(1) قوله (الأمهات) جمع أم، وأمّ كلّ شيء أصله، والأصل هو القاعدة. فالمعنى هذا تمام ما قصدت إخبارك بـه به من قواعد المنطق. و(المحمود) أى الخالص من فاسد كلام الفلاسفة، وعقائدهم المخافة للشريعة. و(الفلق): الصبح. ومن فى قوله (من فن علم المنطق) تبعيضيّة، فلا يتوهّمن أنّ هذا هو تمام علم المنطق، فهذا القـدر لا يعدو كونه مقدّمة مبسّطة للخوض فى مسائله العويصة. ولا يكن كلامنا هذا لک مثبطاً عن التعمّق فيـه. فمـن فهم هذا القدر، فإنه يمكنه أن يفهم أضعافاً مضاعفة مثله وأصعب منه، بالاجتهاد والمثابرة. وقوله (نَظْمه) مـن النّظم، وهو الكلام المقفّى الموزون قصداً. و(العبد) المتّصف بالعبوديّة، وهى غاية التّـذلل والخضـوع، وغايـة كمال الإنسان وشرفه المناسبين لحقيقته أن يكون عبداً لله تعالى. و(المرتجى) المؤمّل. و(المنّان) مبالغـة مـن المنّ، وهو تعداد النّعم، وهو محمود من الله مذموم من الخلق. و(يكشف الغطاء عن القلوب) يزيل الرّان عنها. و(الثواب) جزاء العمل. والعمل لأجله غير مذموم، وإن كان العمل تعظيماً لذات الله تعالى أكمل منه.
وطلب المصنّف ممن نظر فى كتابه أن يسامحه على ما وقع منه من الزلـل، وأن ينصـح فـى إصـلاحه، وأن يتأمّل فى ذلک ولا يعجل، لأن الغالب على المستعجل عدم الإصابة، وتزييف الصحيح لقبح فهمـه، إذ لو كان فهمه حسناً لما استعجل. قوله (حقّ للمبتدى)= = أى متأكّد وينبغى أن يلتمس له. فإنه ألف هـذا الكتاب وهو ابن إحدى وعشرين سنة، ومن هذا سنّه فقبول معذرته حسن، خصوصاً وهو فـى القـرن العاشـر المتصف غالب أهله بالجهل، والمشتمل على الفساد والفتن. ثم أرّخ المصنّف لهذا الرّجز أنـه كـان فـى أوّل المحرّم سنة إحدى وأربعين وتسع مائة من الهجرة النبويّة الشريفة، وتقدّم معنى الصلاة. و(السلام): الأمان مـن النقائص. و(السرمد) الدائم. وقوله: (ما قطعت شمس النهار) المقصود منه التعميم فى جميع الأوقات كما هـى عادة العرب فى أمثال هذه التعابير وليس تخصيص الصلاة فى بهذا الوقت فحسب، كما فى قوله فيما تقدّم (ما دام الحجا). و(الأبرج) جمع برج، وهو اسم لجزء من اثنى عشر جزءاً من الفلک الثامن. و(الدّجى) جمع دجيّة وهى الظلمة. والله تعالى أعلم. فاللهمّ يا حاضراً ليس يغيب، بحقّ أنک القريبُ المجيب، اقبل هذا العمـل مـن شيخى ومنّى خالصاً لوجهک الكريم، وانفع به يا ربّنا المسلمين، واهدنا واهد بنا، وارزقنا ولايتک ولا تحرمنـا رعايتک، اللهمّ ومثل ذلک لوالدينا ولمشايخنا ولمن علّمنا وأحسن إلينا، ولجميع المسلمين. وصلّ على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليماً، ما ذكرک الذاكرون وغفل عـن ذكـرک الغـافلون. والحمـد لله رب العالمين.

ونسأل الله تعالى العليَّ العظيم أن يفيدنا دنيا وأخرى بهذا الكتاب، وينفع المسلمين لما فيه خيرهم. والحمد لله رب العالمين. ختمت تأليفه في الخامس عشر من ربيع الثاني سنة 1424 هـ، الموافق لمنتصف الشهر السادس من سنة 2003 ميلادية.